



UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

## **TESIS DOCTORAL**

# **Cruzando fronteras: imágenes literarias de la migración marroquí a España. Una lectura comparatista.**

**Autor:**

**Nasima Nisha Akaloo**

**Director/es:**

**Domingo Sánchez-Mesa Martínez y David Conte Imbert**

**HUMANIDADES: FILOSOFÍA, LENGUAJE Y LITERATURA**

**Getafe, mayo de 2012**



## TESIS DOCTORAL

# **CRUZANDO FRONTERAS: IMÁGENES LITERARIAS DE LA MIGRACIÓN MARROQUÍ A ESPAÑA. UNA LECTURA COMPARATISTA.**

Autor: Nasima Nisha Akaloo

Directores: Domingo Sánchez-Mesa Martínez y David Conte

Firma del Tribunal Calificador:

Firma

Presidente:

Vocal:

Vocal:

Vocal:

Secretario:

Calificación:

Getafe, de de



# Índice

<b>1. Introducción.....</b>	<b>9</b>
1.1. Vigilando las fronteras de la identidad española.....	9
1.2. El recorrido de algunos términos clave .....	17
1.3. Marruecos como caso de estudio.....	24
1.4. Génesis, objetivos y estructura de trabajo .....	30
1.5. Conceptos culturales en circulación .....	41
 <b>Capítulo 2. La migración y la literatura.....</b>	 <b>47</b>
2.1. La importancia de la literatura en los estudios sobre migración .....	47
2.2. La evolución en las formas y tipologías de la literatura de migración .....	52
2.3. En búsqueda de un nuevo hogar donde instalarse: la escritura (migrante) .....	60
2.4. Bases metodológicas para el estudio de las literaturas de migración: la literatura comparada.....	67
2.4.1. Nuevas líneas (abiertas) en el comparatismo: la imagología .....	70
2.4.2. Ensayo de aplicación de los estudios teóricos de la traducción al de la literatura de migración.....	76
2.4.3. El poscolonialismo y la literatura de migración .....	82
2.4.4. El pensamiento nómada aplicado a la literatura de migración .....	89
2.4.5. Situando la literatura de migración en el marco de la <i>world literature</i> .....	92
 <b>Capítulo 3. Un contexto sociohistórico para situar la migración marroquí en España. ....</b>	 <b>97</b>
3.1. Breve trazado histórico de las relaciones España-Marruecos .....	98
3.1.1. La islamización de la migración .....	98
3.1.2. El rechazo del otro “moro” en el nos (otros) .....	105
3.1.3. Una lectura del pasado musulmán de España.....	114
3.1.3.1. Rupturas y fragmentaciones: piezas de la identidad española.....	118
3.1.4. La expansión española con vistas a Marruecos. ....	125
3.1.4.1. El orientalismo del siglo XIX: ¿una tendencia impuesta desde fuera?	129
3.1.4.2. Tiempos del Protectorado .....	133
3.2. La migración marroquí en España.....	148
3.2.1. Algunas pautas para situar la migración marroquí en España.....	148

3.2.2. Características de la emigración marroquí .....	155
3.2.3. La construcción discursiva del sujeto migrante marroquí .....	159
3.2.4. El elemento religioso en las percepciones públicas del inmigrante marroquí .....	167
3.2.5. Los caminos de la integración .....	170
3.2.6. España, de país emisor a país receptor de emigrantes .....	176
<b>Capítulo 4. Un acercamiento a una selección de obras españolas de migración ..</b>	<b>183</b>
4.1. Tendencias generales de la representación de la migración marroquí en la narrativa española .....	187
4.2. La presencia incipiente de la figura del norteafricano clandestino en la novela española .....	194
4.3. La evolución de la figura del inmigrante marroquí en la novela negra. ....	202
4.4. La migración marroquí en el currículo escolar: ¿hacia la integración o el arraigo del otro musulmán como diferente? .....	226
4.5. Entre ficción y “documentalismo”: en búsqueda de una realidad evasiva. ....	238
4.6. La “nueva” literatura española .....	255
4.7. La (auto) representación de subjetividades “subsaharianas” .....	259
<b>Capítulo 5. El multilingüismo en la literatura poscolonial marroquí.....</b>	<b>271</b>
5.1. Pautas del poscolonialismo en Marruecos.....	271
5.2. Características de la literatura emergente .....	281
5.3. La “literatura nacional” por excelencia: un breve repaso de la novela marroquí en árabe.....	287
5.3.1. La temática de la migración en la literatura marroquí escrita en árabe. ....	290
5.4. ¿Existe una literatura hispano-magrebí?.....	292
5.4.1. El tema de la migración en la literatura hispano-magrebí .....	306
5.5. Un repaso introductorio de la literatura marroquí escrita en inglés .....	315
5.6. Cruzando el Estrecho: el tema del viaje, en sentido contrario .....	320
5.7. Un modelo de mestizaje: la antología <i>Lettres à un jeune marocain</i> .....	330
<b>Capítulo 6. Historias migrantes: voces enunciantes más allá del Estrecho.....</b>	<b>341</b>
6.1. Transgrediendo fronteras a través de la imaginación .....	341
6.1.1. La fronterización aplicada a la literatura nacional.....	341
6.1.2. La construcción de una Europa de miedo y fronteras .....	343
6.1.3. La ausencia de la figura migrante en la literatura nacional .....	345

6.1.4. La inmigración y el Islam en el imaginario social holandés .....	355
6.1.5. Los autores y sus textos .....	360
6.2. La emigración del terrorismo a la ficción.....	377
6.2.1. Ficcionalizando el terrorismo (islámico) desde la migración.....	377
<b>Conclusiones.....</b>	<b>393</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>411</b>
<b>Índice de Ilustraciones .....</b>	<b>435</b>
<b>Anexos.....</b>	<b>437</b>





## 1. Introducción

En un mundo como el que nos está tocando vivir, la emigración es un fenómeno natural, y cuando acaben de abrirse las fronteras será aún más natural, tan natural como casi antinatural es el llamarse nacionalista, en un mundo en que cada uno necesita del otro para sobrevivir.

Victor Canicio, *¡Contamos contigo!*

### 1.1. Vigilando las fronteras de la identidad española

Abdelkebiri Khatibi señala la extrañeza con la que se ha asociado secularmente el Magreb y que aún le caracteriza, a juzgar por las representaciones españolas y europeas. Tanto el origen de las palabras “Berbería” como “Magreb”, para designar históricamente el territorio, significan “extraño”. Durante la invasión romana, la región ocupada se incorporó bajo “Berbería” y los habitantes fueron considerados “bereberes” o “bárbaros”, ya que no hablaban el idioma de los romanos y, en tal sentido, la gente autóctona eran extraños y extranjeros. Del mismo modo, en árabe el verbo raíz del Magreb, “gharaba”, cuyo sustantivo es “gharib”, significa “extraño” (y “extranjero”). Según Khatibi, el “Magreb”, “lugar donde se pone el sol”, y por extensión, extremo alejamiento, evoca el viaje, exilio y separación de la tierra natal (Khatibi 1983: 214-215). Esta apertura y facilidad de separarse de la patria se contraponen a los esfuerzos y las construcciones de demarcaciones fronterizas que cobran especial intensidad en una época de fuertes corrientes contradictorias. La migración y el movimiento, tan comunes en toda la historia, adquieren tonos y características preocupantes y alarmantes para la región que centra nuestra investigación, a juzgar por los discursos predominantes que circulan en los medios de comunicación. La presencia del “moro” en territorio español provoca reacciones polares en la sociedad, lo que remite a las relaciones tensas entre los dos pueblos. El “moro”/marroquí, como extraño y el otro por excelencia, ocupa un lugar significativo en el imaginario español.

Abordar el tema de la migración marroquí en España, un fenómeno muy actual y relevante para la configuración de la identidad cultural de ambas naciones, con un énfasis especial en las recientes publicaciones sobre el tema, se convierte en una tarea necesaria e importante, para entender y poder interpretar muchos de los síntomas

perjudiciales que emergen en los discursos sociales y culturales, con una importante reverberación en todos los niveles de la sociedad. En esta tesis, proponemos poner en valor un corpus de literatura marroquí y española dentro del contexto de las nuevas literaturas europeas relacionadas, tanto temática como cultural e institucionalmente, con el fenómeno de la migración. Y ello sacando a la luz la relevancia del método comparatista para, a través de una selección diversa de fuentes teóricas y críticas (estudios poscoloniales, culturales, de la traducción, etc.) llevar a cabo una “crítica en contrapunto” que muestre las estrategias de la producción y reproducción de imágenes cruzadas del “otro”, desde las dos orillas de la frontera hispano(europea)-marroquí. Nuestro estudio anima a la necesidad de nuevas direcciones en el estudio de la literatura en la cultura, cada vez más multidisciplinares que crucen miradas desde puntos disonantes,<sup>1</sup> y revelen por lo tanto, construcciones sobre el uno y el otro, que llegan a cuestionar las limitaciones de los modelos teóricos y conceptuales que por su parte, aparecen y se multiplican a un ritmo acelerado. Antes de entrar de lleno en la presentación de nuestro objeto y método de estudio, nos detendremos en algunos sucesos determinantes que recibieron escasa e insuficiente atención mediática, y que desvelan la correlación entre la nación española y sus historias imaginadas.

Remontándonos al año 1992, fecha simbólica del quinto centenario de la “conquista cristiana de Granada”, el Estado español firmó un Acuerdo de cooperación con la Comisión Islámica de España que se convirtió en la Ley 26/1992. Tal Acuerdo, como constata el texto, fue posible por el cambio profundo en la actitud estatal hacia la cuestión religiosa, conforme a la Constitución de 1978, que garantizaba los derechos de igualdad y libertad religiosa. Este cambio de política ha sido un motor transformador para la sociedad española y su mirada hacia la otredad musulmana. Como introducción a la descripción de los derechos protegidos que los musulmanes y sus lugares de culto tendrían en España, a partir de entonces, el Acuerdo dejó constancia de que el Islam, que había arraigado visiblemente en la sociedad española, tiene “una tradición secular

---

<sup>1</sup> El término “disonante” se utiliza según lo entiende Edward Said dentro de la armonía musical. Reproducimos un párrafo de las memorias de Said, *Out of place*, donde situamos la disonancia. Said describe su vida como una agrupación de corrientes que fluyen, una imagen que prefiere en vez de un “ser sólido”: “these currents require no harmonizing or reconciling. They may be out of place [but] always in motion, in time, in place, in the form of all kinds of strange combinations moving about, not necessarily forward, sometimes against each other, contrapuntally yet without one central theme [...] with so many dissonances in my life, I have learned actually to prefer being [...] out of place” (2000: 295).

en nuestro país, con relevante importancia en la formación de la identidad española”.<sup>2</sup>

Este aparente reconocimiento del Islam en “la formación de la identidad española”, sin embargo, no tendría lugar sin contradicciones ni reivindicaciones. A finales de 2001, en vísperas del quinto centenario del primer edicto de expulsión de los musulmanes andalusíes (dictado por los Reyes Católicos en 1502), el historiador Mohamed Ibn Azzuz Hakim dirigió una carta a S M el Rey de España Don Juan Carlos I de Borbón, reivindicando una disculpa por el agravio hecho a los musulmanes expulsados de España.<sup>3</sup> Este debate, no obstante, no tendría gran repercusión en los medios españoles o círculos académicos, y en 2009 (el cuarto centenario de la expulsión morisca en 1609), Juan Goytisolo recalcó la necesidad de encararse con el pasado y la actitud reticente que seguía imponiéndose:

La España oficial y académica se ha encasillado en un precavido silencio que revela su manifiesta incomodidad. Lo acaecido desde 1609 a 1614 es desde luego poco glorioso y constituye el primer precedente europeo de las limpiezas étnicas más o menos sangrientas del pasado siglo.<sup>4</sup>

La reverberación del debate en la prensa internacional sí se notaría, aunque contextualizada dentro de la percepción del Islam como amenaza y “problema”. Si comparamos dos artículos entre el período de 2005 y 2009, emerge claramente la evolución del discurso hacia una mayor hostilidad y rechazo de la presencia islámica. En el periódico británico *Times*, el artículo “Moors’ seek royal apology 500 years after their exile” (2005), reiteró la ya citada petición de una disculpa formulada por Ibn Azzuz Hakim al rey Juan Carlos I de Borbón. Parte de la constatación de que el Rey se había disculpado en dos ocasiones a los judíos por su expulsión (durante un discurso en

---

<sup>2</sup> Ver [http://noticias.juridicas.com/base\\_datos/Admin/126-1992.html](http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/126-1992.html).

<sup>3</sup> La misma carta hace constatar que tal petición se formuló inicialmente en el “Encuentro Internacional sobre política y los moriscos en la época de los Austrias”, que tuvo lugar en Sevilla la Nueva, (España), a principios de diciembre de 1998. Nos resulta útil tener en cuenta las múltiples fechas y etapas que llevaron a la expulsión definitiva de los moriscos en 1609. En 1501-1502, hubo una pragmática del cardenal Cisneros obligando a los musulmanes del reino de Castilla a elegir entre el exilio y la conversión. Así los musulmanes pasaron a ser “moriscos”. En 1516, la vestimenta y costumbres “musulmanas” están prohibidas. En 1525-26, se efectúa la conversión por edicto de los de Aragón y Valencia. En 1562, una junta (eclesiásticos, juristas etc.) prohíbe a los granadinos el uso de la lengua árabe. En 1569-70, surge la rebelión de la Alpujarra y guerras de Granada. (“Los moriscos” de Juan Goytisolo, *El País*, 15 de marzo de 2009). En 1609, el rey Felipe III dictó los Edictos de expulsión de los moriscos. Constatamos, es más, que la carta de Ibn Azzuz Hakim “en pro de la reparación del agravio hecho a los musulmanes andalusíes expulsados de España”, contiene ochenta páginas e incluye una transcripción de las Capitulaciones de la entrega de Granada además de un anexo inédito sobre la emigración de los musulmanes andalusíes a Marruecos, según sus propios testimonios.

<sup>4</sup> Artículo “Moriscos. La historia incómoda” de Juan Goytisolo (2009), en *El País*, el 15 de marzo.

el parlamento israelí en 1992 y en la sinagoga de Toledo). El historiador reclamaba, por lo tanto, parecida declaración frente a los musulmanes (descendientes de los “españoles” expulsados) en el quinto centenario de su expulsión de *Al-Andalus*. Tanto José Manuel Fajardo<sup>5</sup> como otros historiadores criticarían la incoherencia de la actitud española.

Con la renovación del debate en 2009, y dentro de una coyuntura internacional más conflictiva (no olvidando los ataques terroristas cometidos en Madrid y Londres en 2004 y 2005 respectivamente, y cuya autoría se atribuyó a grupos terroristas islamistas), volvió a aparecer un artículo en el británico *Times*, esta vez permitiendo que el deslizamiento de la palabra “moro” (utilizada sin comillas) reflejara un discurso intelectual más amenazante, e incluyendo en la demanda por una disculpa, las llamadas repetidas del líder de Al-Qaeda, Osama Ben Laden, por la restauración de un reinado musulmán de *Al-Andalus*. En el artículo de tono más bélico (la palabra “seek” del primer artículo se reemplaza con “want”) - “Moors want Spain to apologise after 400 years”, Graham Keely volvió a plantear las llamadas a una disculpa, tanto por escritores españoles como marroquíes, en el cuarto aniversario de la orden firmada por el rey Felipe III. En aquellos momentos, José Manuel Fajardo había observado que, para el gobierno español (bajo la presidencia de José Luis Rodríguez Zapatero), se presentaba la oportunidad de transformar uno de los episodios más trágicos en la historia de España en un posible reencuentro entre Occidente e Islam. Este reconocimiento no sucedería sin oposición y contradicciones, como veremos a continuación.

El 26 de noviembre de 2009, la Comisión de Asuntos de Exteriores del Congreso aprobó, con el único voto en contra del conservador Partido Popular, la iniciativa socialista para reconocer de forma institucional la injusticia que supuso la expulsión de los moriscos en 1609. El diputado granadino José Antonio Pérez Tapias precisó que el conocimiento de los sucesos de la población morisca formaba parte de un ejercicio de memoria histórica. El grupo conservador desacreditó tal acción y aconsejó,

---

<sup>5</sup> En la ocasión del cuarto centenario de la expulsión morisca en España, José Manuel Fajardo (2009) publicó *La senda de los moriscos. En busca de los otros españoles* (Barcelona, Lunwerg) que narra los pasos de los moriscos extremeños a través de un doble viaje a Rabat y Hornachos, y que subraya una historia común. En aquél momento, el autor había afirmado que “la comunidad morisca de Hornachos está prácticamente extinguida, por lo que es un acto de justicia que las autoridades legalmente constituidas tomen la iniciativa de reparar el error que cometieron, pues son herederas de las autoridades legalmente constituidas entonces”. Para Fajardo, la expulsión representa un ejemplo de “cómo la intolerancia puede hacer que un país crezca amputando y no sumando” (*Batalius*, Badajoz, 4/02/2010). La historia de los moriscos ha sido documentada por numerosos historiadores como Américo Castro, Antonio Domínguez Ortiz, Julio Caro Baroja, Mercedes García-Arenal, Márquez Villanueva, etc.

a su vez, ocuparse de “la activista saharauí Aminatou Haidar”<sup>6</sup> que llevaba días en huelga de hambre en el aeropuerto de Lanzarote, Las Canarias.<sup>7</sup> Es decir, los sucesos recientes y distantes confluyen y se confunden para consolidar cierta (des)memoria y ambivalencia hacia un pasado, cuyas reminiscencias y ecos siguen muy vivos y vigentes hoy en día con “el retorno” de los marroquíes a España. Esta tesis se sitúa en los continuos roces y contactos entre estos dos mundos a través de sus literaturas sobre el Uno y el Otro, reavivados por el fenómeno visible y arraigado de la migración marroquí.

Si la relación conflictiva con el otro moro es particularmente palpable en el imaginario social español, vislumbramos también cierta negativa a confrontar el pasado colonial, cuyos efectos repercuten directamente en las experiencias vivenciales del “otro negro” en la sociedad española. Como en el caso anteriormente descrito donde la revisión histórica se encontró con críticas y reticencias, otro caso sobresaliente pondría de relieve la construcción imaginada de una identidad homogénea y blanca, que rechaza al “otro negro”, cuya presencia poscolonial resultaba perturbadora y molesta en el territorio español. En el mismo 1992, la policía paró a una “mujer negra” española, Rosalind Williams, y le pidió la documentación (la única entre todos los pasajeros) en el andén de trenes de la estación de Valladolid, España. Sobre el porqué a ella y a nadie más, le informaron que tenían órdenes de identificar a “gente como ella”. Williams decidió abrir una denuncia por trato racista y política desigualitaria.

Si indagamos en la (des)atención y el enfoque del caso en los medios de comunicación y el debate público español, además de las justificaciones legales, vislumbramos cierto trasfondo arraigado que explica y justifica en parte las actitudes y acometidas racistas en la sociedad española. Un breve artículo de 2009 (el 30 de agosto)

---

<sup>6</sup> Aminatou Haidar es una activista pro-saharauí. En 2009 estuvo 32 días en huelga de hambre tras ser expulsada ilegalmente de El Aaún.

<sup>7</sup> Mario Vargas Llosa publicó un artículo “La expulsión de los moriscos” en *El País* (29/11/2009) tras la proposición no de ley presentada por el grupo socialista en el Congreso. Describió la propuesta como “precipitada, inútil y fuente de confusiones múltiples”. En su opinión, las injusticias del pasado no pueden ni deben ser seleccionadas en función de las necesidades del presente. Es más, mantiene que la revisión crítica del pasado no correspondía al poder político sino a los historiadores y estudiosos: “este lastre no se borra con un decreto ley ni con una moción parlamentaria”. El artículo evidencia, sin embargo, cierta ignorancia de los hechos (reivindica, por ejemplo, parecido reconocimiento para los herederos de los judíos expulsados, lo que ya se hizo). Recordamos que en su carta al Rey, el historiador Azzuz Hakim afirmó que el Rey sí reparó el agravio hecho al colectivo judío, “revocando el *Edicto* del año 1492 y presentando públicamente las excusas debidas a los judíos (sefardíes o no) en la persona del presidente de Israel”. El historiador señaló, además, el trato preferencial que disfrutaban los judíos en La Ley de Extranjería, junto con los “iberoamericanos, portugueses, filipinos, andorranos, ecuatoguineanos y originarios de la ciudad de Gibraltar”. (extractos de la Carta en *Web Islam*, 27 de noviembre de 2005).

publicado en *El País* bajo el título “Identifíquese, es usted negra”, anunció la decisión, diecisiete años más tarde, del Comité de Derechos Humanos de la ONU con un dictamen que condena el uso de la raza como indicio de posible situación ilegal en los controles de identidad. Recordamos que desde el Ministerio de Interior, el caso pasó por la Audiencia Nacional<sup>8</sup>, donde fue desestimado y finalmente por el Tribunal Constitucional, donde también lo archivaron en 2001.

Como síntoma de la casi inexistencia de una conciencia poscolonial española, destacamos la estrategia del reportero al descontextualizar el suceso, desvinculando en el proceso a España como un país de inmigrantes, pero también un país plural que ya contaba con una población “autóctona” mestiza. Joseba Elola traslada, al contrario, el caso al origen estadounidense del sujeto además de su experiencia y lucha personales contra el racismo y la segregación social de que fue víctima su familia por tener la piel negra:

Rosalind es una española que nació en Nueva Orleans. Rosalind es una mujer cuya familia sufrió en carne propia la segregación racial [...] su larga lucha, valiente y tenaz, muchas veces *incomprendida, muy de americana* que pelea por los derechos civiles, acaba de encontrar recompensa.<sup>9</sup>

Esta lamentable y deformada desubicación del suceso racista, que a primera vista parece ser un caso banal por su frecuencia y aparente levedad, indica la preocupante tendencia en toda Europa de impermeabilizarse ante esta presencia “negra” poscolonial que revela un pasado cuyos efectos y repercusiones son muy vivos y presentes en las historias migrantes y nacionales. El reportero Joseba Elola traslada la esperanza de una “nueva Iberia”, no a la España actual, sino al país de salida de Williams, los EEUU:

---

<sup>8</sup> La Audiencia Nacional desestimó la apelación el 29 de noviembre de 1996 con la razón de que había una obligación de presentar documentos de identidad y que la policía estaba autorizada a solicitar documentación a *extranjeros*. Como Rosalind Williams pertenecía a “la raza negra”, era más probable que fuera extranjera (datos recogidos en un reportaje de la Open Society Justice Initiative; “Williams vs. Spain”). La decisión (y razones) de la Corte Constitucional el 29 de enero de 2001 fue aún más contundente en su rechazo a reconocer la discriminación a la cual fue sujeta Rosalind Williams. Afirmó que la raza o etnia de una persona era un indicador legítimo de la nacionalidad; que el referirse a la raza de una persona de manera descriptiva no era discriminatorio per se. Además, rasgos físicos o étnicos específicos se podían considerar como razonablemente indicativos del origen nacional de la persona que los tiene (“Williams vs. Spain”; <http://www.soros.org/initiatives/justice/litigation/williams>).

<sup>9</sup> Artículo “Identifíquese, es usted negra” de Joseba Elola (2009), en *El País*, el 30 de Agosto, énfasis añadido.

Cuando Rosalind no había cumplido aún un año, su padre, médico de profesión, fue apaleado en un pequeño pueblo de Luisiana [...] le apalearon de madrugada y le dijeron, ‘no queremos a negros con formación como tú que vengan a decirnos lo que hay que hacer’. La familia se mudó a San Francisco y el padre no contó nunca a sus hijos el traumático episodio. El pueblo se llamaba New Iberia. (ibíd.)

Es decir, esta “incomprensible” lucha por reconocer la discriminación en España, apoyada y avalada institucionalmente desde el Estado, se enmarca dentro de un contexto que niega los cambios en la realidad española y evita una reflexión sobre la construcción ideológica de una identidad excluyente.<sup>10</sup> Las palabras del historiador Arif Dirlik resultan instructivas y esclarecedoras en este sentido:

Nations, having created imaginary histories in their legitimation, also find themselves trapped by their own creation, unable to conceive of themselves in ways other than what that history will permit. (2002: 232)

El caso de Rosalind Williams muestra el esquema simbólico-perceptivo del otro “negro” que aún predomina, y revela el silencio amnésico (dominante) de España en cuanto a su pasado colonial, con algunas notables excepciones como las de Juan Goytisolo y toda su obra tanto ensayística como ficticia sobre el papel de la literatura en la conformación de ese imaginario nacional en relación al otro marroquí (1981). En el terreno de los estudios fílmicos, cabe destacar, entre otras, las investigaciones de Alberto Elena.<sup>11</sup> Los estudios poscoloniales se introducen como necesarios, por lo tanto, en nuestra exploración del sujeto migrante en la literatura, y proveen un contexto crítico y unas metodologías de lectura útiles desde el cual analizar algunas de las construcciones y visiones que emergen a lo largo de la tesis.

La exhaustiva descripción del caso Williams viene a ilustrar, entonces, la (des)memoria poscolonial imperante en el imaginario social. En su ensayo “Voices Lost in a Non-Place - African Writing in Spain”, Sabrina Brancato rastrea la incipiente

---

<sup>10</sup> Ricard Zapata-Barrero y Teun A. van Dijk observan que el estudio del discurso sobre la inmigración en general, y su función en la reproducción del sistema de racismo en particular, es un campo de análisis emergente en España que naturalmente se caracteriza por matices históricos y sociopolíticos que responden al propio contexto español. Constatan que la tendencia general del racismo en España es comparable con la del resto de Europa, pero con algunos matices políticos: menos racismo explícito de extrema derecha (no existe una extrema derecha oficial) y se nota más conciencia de la lucha antifranquista y contra los valores dominantes del franquismo (2007: 13).

<sup>11</sup> Elena, Alberto (2010) *La llamada de África. Estudios sobre el cine colonial español*. Barcelona, Alborán Bellaterra.

confrontación (y reconocimiento) española frente a la configuración multirracial y multicultural de su sociedad. Tal como señalan múltiples estudiosos, la gente proveniente de África (tanto norteafricanos como “subsaharianos”) son percibidos como una fuente de problemas y preocupación, aún cuando otros grupos de inmigrantes como los colectivos latinoamericanos los superan (numéricamente) con creces. Afirma Brancato que como ciudadanos y agentes de renovación cultural, son enteramente invisibles, y vincula esta invisibilidad con una forma particular de amnesia colonial que exime a España de cierta culpabilidad. Reiteramos que a pesar de la popularidad del área de estudios poscoloniales en España, apenas emergen las consecuencias del proyecto imperial de los antiguos gobiernos españoles en África: “hispanophone Africa is conspicuous by its absence” (Brancato 2009: 4).

Nos parece relevante y revelador recordar la propia experiencia española unas décadas atrás, y el racismo y discriminación a los cuales estaban sujetos los emigrantes españoles en los países europeos. En su obra *¡Contamos contigo! (Krónikas de la emigración)*, Victor Canicio rememora a través de reportajes y testimonios la emigración española a Alemania. Bajo el título “Racismo”, se lee el comentario de Otto Uhlig, “Gastarbeiter in Deutschland”:

En la mayoría de los casos, las características que le sirven al alemán como legitimación del extranjero son drásticas pero superficiales: figuras oscuras y pequeñas gesticulando en animada discusión, formando grupos cerrados pero visibles y molestos. Considerándolo atentamente nos trae lo anterior penosos recuerdos, ya que tal forma de tipificar seres humanos es racista. (1972: 134)

Se desprende de lo anterior que el pasado colonial no es, sin embargo, el único (o principal) factor que debemos considerar en nuestra aproximación a la migración. Los rasgos visiblemente diferentes, añadidos a circunstancias desfavorables bastan como motivo de rechazo y hasta violencia. Recordamos, al hilo de estos casos que hemos subrayado a modo de ilustración de las actitudes racistas en la sociedad española (europea), la extraña reciprocidad interna de las categorías “mayoría” y “minoría” señaladas por el antropólogo Arjun Appadurai, lo que produce “la ansiedad de lo incompleto”. Afirma que las mayorías numéricas pueden convertirse en predadoras y hasta etnocidas con respecto a minorías, precisamente porque éstas les recuerdan el



pequeño espacio entre su condición de mayoría y el horizonte de un conjunto nacional “sin mancha”, un “etnos” nacional, puro e inmaculado (2006: 8):

Since the two categories, owing to the pliability of censuses, constitutions, and changing ideologies of inclusion and equity, can plausibly change places, minor differences are no longer just valued tokens of an uncertain self and thus especially to be protected [...] in fact, minor differences can become the least acceptable ones, since they further lubricate the slippery two-way traffic between the two categories. (Appadurai 2006: 11)

Estas “diferencias menores” que se acentúan cuando el otro se presenta como cercano y ambiguo, son particularmente relevantes para nuestro estudio de las relaciones hispano-marroquíes, con un largo pasado común y apenas reconocido. Anouar Majid sitúa, por su parte, el tema de la inmigración como central no sólo en cuestiones de identidad, sino también para el futuro de la civilización. Anticipa un retroceso a los horrores que experimentaron sociedades enteras en un pasado no tan lejano si los pensadores progresistas no logran advertir del peligro de las “identidades imaginadas” en una era de globalización:

The question of immigration is not marginal, although it seems to take place on the fringes of our lives, on the borderlines of our consciousness; quite the contrary, it is central to our sense of identity. The way we deal with or better yet, see immigrants and all those who do not fit into our conception of the prototypical citizen will probably determine the future of our civilization. (Majid 2009: 29)

## **1.2. El recorrido de algunos términos clave**

En nuestra aproximación a la migración marroquí desde la literatura, abordamos una selección de obras situadas desde lugares y contextos muy diferentes: España (Europa) y Marruecos (y sus diásporas). Nos parece importante hacer unas precisiones sobre los conceptos de *representación* y *subalternidad* ya que la dinámica de fuerzas desiguales se convierte en clave a la hora de estudiar relatos desde contextos poscoloniales y transnacionales. Es más, la representación de la alteridad se plantea como problemática si ahondamos en el contexto hispano-marroquí, caracterizado por

momentos continuos de rechazo, hostilidad y tensión, además de cierto desconocimiento e indiferencia.

En términos generales, la representación designa la manera en la cual los textos proveen imágenes del mundo. Se tiende a señalar tres acercamientos a la representación: el reflectivo, el intencional y el constructivista. El concepto de mimesis (incorporado en la teoría reflectiva de la representación) subraya la semejanza entre la imagen proyectada por el texto, y el mundo que intenta (re)presentar.<sup>12</sup> En los años recientes, la postura constructivista de la representación ha predominado, vinculada con la influencia de la semiótica en los años setenta. Se concebía la lengua como un sistema de producción de significado y las representaciones eran, por lo tanto, agentes activos en la producción de significación (Rigney 2007: 415).

La colección de veinte ensayos *Probing the limits of representation: Nazism and the Final Solution*, editada por Saul Friedlander (1992), fue significativa en marcar un cambio de enfoque desde cómo las representaciones “construyen” mundos hacia la forma en que la representación esté limitada por la experiencia misma. Se produjo así un cambio hacia el énfasis en las formas en que la experiencia rehuye continuamente a las formas discursivas que intentan estructurarla. La preocupación por los límites de la representación surgió de estudios sobre el trauma colectivo e individual.<sup>13</sup> Nuestra exploración del migrante marroquí contextualizado principalmente en la clandestinidad, “ilegalidad” y peligro acentuado, también plantea cuestiones sobre los posibles límites de la representación para transmitir experiencias arropadas por la precariedad, los riesgos y los traslados continuos, las huidas y los escapes, en condiciones a veces inhumanas y mortíferas.

El concepto de representación ha sido vinculado, por consiguiente, con la tensión percibida entre significación (el poder del discurso para estructurar los sucesos) y realidad (percibida como fuerza que socava y desafía las estructuras discursivas, y que escapa de, en vez de, someterse a la representación). Dentro de este marco, nos interesa señalar, además, los elementos silenciados o los detalles en la representación que

---

<sup>12</sup> Paul Ricoeur propone una teoría de tres mimesis. Parte de la mimesis aristotélica que se caracteriza por un proceso de construcción: “curiosa imitación, la que compone y construye aquello mismo que imita”, constató Ricoeur. La primera mimesis mira al mundo en torno y es anterior a la creación de la obra; la segunda se basa en el proceso creativo en sí, y la tercera demanda la implicación del lector con el texto, para la construcción de un mundo, de una realidad (apud Villanueva 2004: 16).

<sup>13</sup> Tal como cita Rigney, puesto que los traumas se definen por la incapacidad de los que los experimentan de integrarlos en los modelos que tienen para entender el mundo, abordarlos con palabras e imágenes ejemplifica la tensión subyacente entre el caos de la experiencia y la naturaleza estructurada del discurso. Se entiende esta tensión como característica de la representación (2007: 417).

puedan interrogar o desestabilizar las demarcaciones. La crítica Gayatri Spivak se detiene en los “itinerarios de silenciamiento”, es decir, las formas en que las narrativas políticas, culturales y literarias logran su coherencia y autoridad a través de la exclusión o marginación de ciertas formas de experiencia o conocimiento. Repetimos que este aspecto es de suma importancia para nuestro análisis, sobre todo en el contexto de (des) memoria española en cuanto al pasado lejano y reciente del ser musulmán en la construcción identitaria del Estado-nación. Es más, podemos añadir como ejemplos ilustrativos, la compleja y manipulada construcción de la representación de la catalanidad en la sociedad española o la cuestión saharauí en el contexto nacional marroquí.

Dentro del contexto hispano-marroquí, existen pocas autorepresentaciones del sujeto migrante. Teniendo en cuenta que son la clandestinidad e “ilegalidad” que dominan los discursos sobre la migración marroquí, resulta oportuno detenernos en la subalternidad: ¿puede el inmigrante hablar? Para estudiar esta cuestión, no podemos prescindir de las ideas bien conocidas de la crítica Gayatri Spivak. En su ensayo “Can the Subaltern Speak?”, la autora señala cómo entre la pregunta y su respuesta (negativa) se encuentran implicaciones significativas sobre los lenguajes de resistencia, las estructuras de opresión y el papel del intelectual: “whether the object of ‘ethnocentric scorn’ in the imperial period or of ‘hyperbolic admiration’ today, the subaltern’s function (and subject-position) remains primarily constituted by the West” (1987: 70).<sup>14</sup> ¿Oscilan las representaciones del migrante marroquí entre “el desprecio etnocéntrico” y la “admiración hiperbólica”? ¿Desde qué lugar se constituye y se construye al sujeto migrante? Spivak añade que el momento en que el subalterno se traslada a la arena de representación y negociación es también el primer indicio de su alejamiento de la posición de subalterno (1987: 207). Esto nos lleva a preguntar: ¿pueden los llamados “autores migrantes” representar y transmitir la voz del sujeto migrante, en condiciones

---

<sup>14</sup> En vez de asimilar al otro o asignarle benévolamente una identidad, Spivak se decanta por mantener la experiencia subalterna como el “inaccesible espacio en blanco”, lo que sirve para revelar los límites del sistema occidental de conocimiento. Es decir, para resistir la apropiación del subalterno, ha llegado a concebirlo como el “wholly other”. En “Supplementing Marxism”, escribió: “subalternity is the name I borrow for the space out of any serious touch with the logic of capitalism or socialism. Please do not confuse it with unorganised labour, women as such [...] the colonised [...] migrant labour, political refugees. Nothing useful comes out of this confusion” (1995: 115). Es interesante citar a Bruce Robbins que observa que el crítico que acusa al otro de hablar en nombre del subalterno, al negar, por ejemplo, que los subalternos pueden hablar por sí mismos, pretende también hablar en nombre de ellos (apud Moore-Gilbert 1997: 104).

precarias e ínfimas? El planteamiento de Arif Dirlik viene a colación en relación con el papel que es llamado a asumir el “autor migrante” y las implicaciones de la literatura producida: “is the ‘ethnic writer’ permitted to have an autonomous interiority or is s/he condemned to represent the ethnic collectivity, both by ‘standing for’ and ‘acting’ or ‘speaking for’?” (2002: 218). Dirlik también plantea lo que llama “la connivencia étnica en la reificación cultural” (219). Es decir, la aceptación y renuencia a la vez del “autor étnico” de asumir el rol como portavoz de una colectividad que supuestamente representa.

Los conceptos de subalternidad y enunciación nos resultan útiles no sólo a la hora de estudiar los textos y novelas de los “migrantes” mismos sino también el obsesivo interés por “meterse en la piel”<sup>15</sup> del otro que caracteriza un número importante de las obras españolas estudiadas. Reiteramos, por lo tanto, esta preocupación central en la obra de Spivak: ¿puede el subalterno hablar o está condenado a ser descubierto y representado (“spoken for”) de una manera distorsionada o interesada?<sup>16</sup> La autora se centra en la superposición de las culturas subalternas y la irrecuperabilidad de la conciencia y de la voz del subalterno (término inspirado en la teoría política de Antonio Gramsci). Spivak mantiene que si el subalterno habla y actúa con resistencia, es sólo a través de la mediación del no-subalterno y puede que el Occidente elija no escuchar.<sup>17</sup> Aunque no situemos de lleno al sujeto migrante como subalterno, reconocemos la validez de las ideas de Spivak en cuanto privilegian la posición del enunciante y problematizan la representación en sí.

---

<sup>15</sup> En su obra conmovedora de testimonios sobre los emigrantes en sus cruces dentro y hacia Europa bajo el título *Embracing the Infidel. Stories of Muslim Migrants on the Journey West*, Yaghmaian describe así los motivos que le llevaron a embarcarse en este proyecto: “I wished to see the faces of the migrants when they told me their stories, be with them in their living spaces, and *feel what they feel*. I wanted to be on the road with them” (2005: 8, énfasis añadido). Esta “ethnographic performance” que ha sido estudiada por varios investigadores caracteriza muchas de las obras sobre la migración.

<sup>16</sup> Cabe señalar la distinción que hace Spivak (1987: 211) entre el subalterno en el país de origen y el inmigrante (El subalterno y el diaspórico son mundos incommensurables. Proyectar el concepto de hibridad en el primero constituye un coartada a la explotación global). Esto lo corrobora el autor Femi Osofisan que señala un vínculo común entre autores en África y en la diáspora, pero sin embargo, encuentra sensata una localización diferenciada. Observa que “when postcolonialism talks of the Centre, and locates it in the West, our own ‘Centre’ is on the contrary Africa itself. Ultimately this ‘African Centre’ needs to be contrasted with two categories of the ‘Other’: ‘one constituted by the white world, and the second by our brothers and sisters in exile in the diaspora’ (cit. Arndt 2009: 115).

<sup>17</sup> En una entrevista que aparece en *The Spivak Reader*, la autora enfatiza que “subaltern talk” no alcanza el nivel dialógico del enunciado. Añade: “the subaltern cannot speak means that even when the subaltern makes an effort to the death to speak, she is not able to be heard, and speaking and hearing complete the speech act” (1996: 292).

A lo largo de nuestro trabajo, empleamos ciertos términos que aparecen en cualquier estudio de la migración: a saber el inmigrante/emigrante, la e/inmigración, la diáspora, el exilio, etc. Somos conscientes de su construcción discursiva e ideológica (no siempre coherente) y evolución a lo largo de las décadas, lo que merece cierto comentario al respecto.<sup>18</sup> Para nuestro estudio, hemos optado, en gran parte, por los términos “migración” (para designar tanto la emigración como la inmigración), y el “migrante”.<sup>19</sup> Inés D’Ors (2002: 25) advierte su “rareza” en el ámbito peninsular (aunque reconoce su aumento en progreso), y la referencia más habitual de “migración” para describir los desplazamientos cíclicos de los animales. El término fue incorporado al *Diccionario Real Academia Española* en la edición de 1869. D’Ors también subraya la ambivalencia en el término “migrante”, cuyo uso estuvo desaconsejado en el *Diccionario del español urgente* (2000), que recomendaba evitar dicha palabra, “al menos en España”: “aunque sabemos que ‘migrante’ se utiliza en algunos países de América, debemos recordar que su uso es extraño en el español hablado en España” (D’Ors 2002: 25). Nos llama la atención tal reticencia teniendo en cuenta la gran disposición en el ámbito español a la (re)invención o “préstamos” en el léxico de la inmigración: “espaldas mojadas”, “sin papeles”, etc. Nos es de sorprender, por lo tanto, que en 2007, una consulta en *el Diccionario del español urgente* reconocía que “el migrante” es una “palabra correcta”.<sup>20</sup> En este sentido, resulta interesante traer a colación los estudios de la traducción como parte de la dinámica de la autodefinición de identidades culturales, estudiada por José Lambert (2006) y Clem Robyns (1999), y que ayudan a situar esta postura “imperialista” o “defensiva”, o abierta y “transdiscursiva” en la interacción discursiva.

---

<sup>18</sup> Inés D’Ors subraya la modificación en el término “emigración” con el paso del tiempo. En algún momento, podía referirse a un “cambio de domicilio” o “abandonar la propia patria”, y hasta “hacerlo obligado por circunstancias políticas”. Hoy en día, advierte que se refiere al hecho de “ausentarse temporalmente del propio país para hacer en otro determinadas faenas” o “abandonar la residencia habitual dentro del propio país en busca de mejores medios de vida” (D’Ors 2002: 29, énfasis añadido).

<sup>19</sup> En la vigésima segunda edición del *Diccionario de la Real Academia Española*, hay cuatro entradas bajo el término “migración”: 1. emigración, 2. acción y efecto de pasar de un país a otro para establecerse en él. Se usa hablando de las migraciones históricas que hicieron las razas o los pueblos enteros; 3. viaje periódico de las aves, peces u otros animales migratorios; 4. desplazamiento geográfico de individuos o grupos, generalmente por causas económicas o sociales.

<sup>20</sup> En la sección de “Consultas” de la Fundación del Español Urgente, se asocia la palabra “migrar” con “emigrar”: Según el *Diccionario hispánico de dudas* (2006), emigrar es “salir de su país, ciudad o pueblo para establecerse en otro; dicho de algunas especies animales. También es válida la variante “migrar” (<http://www.fundeu.es/consultas-M-migrar-304.html>). En la misma sección de “Consultas”, en 2007, se lee que “migrante es el que migra, esto es, el que emigra o el que inmigra. Es una palabra correcta, aunque menos específica que ‘emigrante’ o ‘inmigrante’.

Los términos “diáspora” y “exilio” también aparecen, de alguna forma, en nuestro estudio. ¿Podemos hablar de una “diáspora marroquí” en España (Europa) o “exiliados” marroquíes? ¿Se puede intercambiar los términos “exiliado” y “migrante”? Se tiende a subrayar comúnmente las asociaciones religiosas del término *diáspora* y las connotaciones políticas (e individuales) del *exilio*. Ambos aluden, sin embargo, a la idea del cruce (transnacional) de fronteras por personas. La migración se caracteriza etimológica, semántica e históricamente por la noción de errancia y se centra en el acto de moverse (a otro lugar). Mientras que su relación con la diáspora es causal (la emigración da lugar a la diáspora), se puede insertar el exilio como una sub-forma de la migración. Es más, esta última transmite parcialmente la noción de voluntad o elección, mientras que el exilio, al contrario, se enfoca en la obligación (política) de moverse, de salir. La raíz latina de este último, *exul*, *exsul* subraya la noción de “prohibición” o “alejarse del hogar”. El exilio también puede alegarse como la razón del movimiento migratorio, se presenta a menudo como una experiencia individual y funciona como un término de “auto-posicionamiento” político. Es más, parece implicar cierta temporalidad en la “tierra extranjera” y el deseo de volver a la patria (Arndt 2009: 106-107). Inés D’Ors provee un comprehensivo estudio del léxico de la inmigración, recogido en la colección *La inmigración en la literatura española contemporánea* (2002), por lo cual no nos detendremos en este complejo campo de significados.<sup>21</sup> Basta con citar la experiencia “exiliada” del autor José de la Colina en México a principios de los años cuarenta (tras la guerra civil española) para darse cuenta de los deslices ideológicos que encierran los términos:

Durante los primeros años cuarenta [...] en México, las palabras *exilio* y *exiliado* eran infrecuentes en el medio de los expatriados españoles: [...] los mayores decían *destierro*, o *emigración*, o bien *desterrado*, *emigrado* o *refugiado*, y a veces, con una sonrisa autocomplaciente, usaban un vocablo *portemanteau*: *refugíbero*, mientras que los mexicanos que nos malquerían preferían y proferían la palabra-caricatura: *refugachos*. (De la Colina, 1999)

---

<sup>21</sup> D’Ors (2002:29) observa que durante la posguerra española se acuñó un nuevo vocablo, “inxilio” para referirse al exilio interior; a los que se habían quedado en la España franquista y que no aceptaban la doctrina oficial. Tal término está explorado por Angelina Muñiz en *El canto del peregrino* (1999). En un humorístico ensayo “As Time goes by: la palabra Exilio”, José de la Colina se indaga en el término, tal como lo define el *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana* de Joan Corominas: apareció en los textos españoles hacia 1220-1250, con el sentido de “destierro”. Se derivó del latín *exsilire* (“saltar fuera”). Afirma que desapareció casi del todo durante siglos y sólo se volvió a usar con frecuencia en 1939. El derivado “exilado” imitaba el francés *exilié* (De la Colina 1999).

En cuanto al término “diáspora”, hoy en día parece haberse alejado definitivamente de su uso tradicional asociado bien con los asentamientos que resultaron de las expansiones imperiales de los antiguos griegos, bien con la expulsión de los judíos de Palestina y su dispersión por el mundo. Desde los años cincuenta y sesenta se extendió para referirse, por ejemplo, a la “diáspora” africana, que transmitía el trauma de la “dispersión” a través de la trata transatlántica de esclavos y la consiguiente expectativa del regreso a la “tierra prometida”. Se tiende a distinguir las múltiples “diásporas” (asociadas con las migraciones en masa tras la segunda guerra mundial) de la Diáspora (judía) con el empleo de la letra en mayúscula para referirse a la última. El término se emplea también para aludir a los movimientos tras la independencia de las (antiguas) colonias, a los refugiados que huyen de sus países asediados por guerras y desastres, y a los flujos de “emigrantes económicos” después de la segunda mitad del siglo XX.

En su obra *Global Diasporas* (1997), Robert Cohen sugiere nueve características para describir y distinguir la diáspora. Entre ellas, cabe destacar la dispersión (traumática) por diversas regiones, la memoria colectiva y mítica de la patria, su idealización y el compromiso colectivo a su mantenimiento (o creación), y una conciencia marcada además de cierta simpatía (por) entre el grupo étnico. Esta tesis, sin embargo, no se adhiere a estos criterios tan restrictivos para enmarcar las comunidades magrebíes dentro de las “diásporas” en Europa. Hay que reconocer, de todos modos, que las nociones de James Clifford y Paul Gilroy entre muchos otros, combinan “las raíces” con “las rutas” en su exploración de “diáspora”, y se centran así en un “historical becoming” (“llegar a ser histórico”) como constituyente central de la identidad diaspórica. Amplían significativamente, por lo tanto, las fronteras del término y la relación con la sociedad de acogida. Nos apoyamos más bien en esta vertiente abierta y fluida, aunque nos mantenemos alerta ante los términos y etiquetas que distinguen y separan a grupos del concepto de “unidad nacional” (muchas veces homogénea), que se mantiene, de esta forma, “intocable” o sin cuestionarse. Empleamos, más precisamente, el término “diaspórico” para referirse a los autores que se han instalado en un tercer país, ya a una edad madura. Como ejemplo, citamos a Laila Lalami o Fouad Laroui, dos autores aquí estudiados.

Nos parece importante, por último, resaltar la atención que Dirlik presta a la historia de los distintos lugares en las formaciones culturales que acompañan el

transnacionalismo. Subraya los riesgos que implica “de-historizar” las diásporas, y apunta, por lo tanto, a la conectividad e intersección de las distintas historias que confluyen en ellas:

We need to be aware of all the histories of places – these are not histories that exist separately from one another: they are intertwined, and intersect in concrete locations. The point is to understand what is at work in these locations and their implications not just culturally, but more significant, politically. (2002: 228)

No pretendemos, en esta introducción, ofrecer un esbozo exhaustivo del listado de términos empleados. Su exploración se abordará con más detalles en los capítulos siguientes donde y cuando su sentido etimológico, por ejemplo, nos parezca esencial y útil para aclarar o rastrear su evolución o en ciertos casos, su plena deformación.

### **1.3. Marruecos como caso de estudio**

La mayoría de estudiosos y académicos concuerdan en señalar el desconocimiento e indiferencia españoles hacia el vecino sur, Marruecos. Situamos nuestro objeto de estudio, por lo tanto, en la necesidad de completar la imagen de la alteridad marroquí con representaciones provenientes del otro lado del Estrecho. ¿Cómo se explica, por ejemplo, el escaso número de traducciones de obras marroquíes al español, teniendo en cuenta que Marruecos recibe más delegaciones diplomáticas españolas que cualquier otro país del mundo, y tiene actualmente una decena de centros españoles de educación primaria y secundaria, además de ser el país que cuenta con el mayor número (seis en total) de institutos Cervantes? Anna Gil Bardají analiza precisamente este “defecto” en el marco del “intercambio cultural” entre España y Marruecos. Tras analizar las estadísticas del número ínfimo de obras “marroquíes” traducidas al español desde la década de los años noventa hasta bien entrado el siglo XXI,<sup>22</sup> Gil Bardají concluye que:

---

<sup>22</sup> Apoyándose en la base de datos del *Index Translationum*, Gil Bardají observa que de las 840 obras traducidas del árabe al español entre 1979 y 2004, sólo 25 correspondían a obras de escritores marroquíes. Es más, el número de obras marroquíes de expresión francesa traducidas al español era significativamente más alto que los títulos árabes al español. Señala, es más, las pocas traducciones que existían antes del año 1990 (2008: 18-19).



El conocimiento acerca de la cultura ‘ajena’ [marroquí] todavía sigue proviniendo de la cultura ‘propia’, es decir, de las esferas intelectuales o académicas que, voluntaria o involuntariamente, van forjando un determinado discurso sobre el ‘otro’ que no siempre tiene en cuenta lo que este ‘otro’ tiene que decir. Traducir culturas no hegemónicas no sólo significa darles la oportunidad de expresarse dentro de un contexto hegemónico, sino también y por encima de todo significa subvertir las estructuras de poder y dominación que gobiernan las relaciones entre los pueblos. (2008: 17)

Las recientes protestas en el mundo árabe (a principios de 2011) indican que los pueblos del Sur tienen mucho que decir, no sólo a sus propios líderes sino al resto del mundo. Así han captado rápidamente la atención mediática, que se apresuró a etiquetar y encasillar los distintos movimientos y protestas con nombres diversos, en el intento por entenderlos y situarlos: “la primavera árabe”, “la revolución árabe”, “la revolución de los jazmines”, etc. Tal como en los otros países árabes, Marruecos también está experimentando significativas sacudidas cuyos efectos para la joven generación son tanto esperanzadores como impredecibles. ¿Qué relación, si existe alguna, tienen estos movimientos con los flujos migratorios? La reacción de Europa ante las protestas fue inmediata: aumentar la vigilancia fronteriza e imponer medidas más restrictivas para prevenir una “nueva invasión”. ¿Tuvieron o tienen algún impacto las revoluciones y protestas en las poblaciones de migrantes establecidas en España (Europa)? ¿Cómo respondió el mundo intelectual europeo ante las manifestaciones? Consideramos importante introducir estos planteamientos para abordar nuestro estudio sobre Marruecos, ya que reflejan las dinámicas cambiantes y nuevas, y el rechazo de la población a resignarse a la falta de libertad y dignidad. Hemos de subrayar, de todas formas, la “levedad” de las protestas<sup>23</sup> en Marruecos en comparación con el panorama más amplio de las reverberaciones en todo el mundo árabe, con consecuencias y resultados muy dispares.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Hay que reconocer, de todos modos, que las manifestaciones del 20 de febrero cobraron varias vidas y hubo saqueos en Marrakech y en Tánger. En el pueblo norteño de Alhucemas, cinco personas murieron tras un incendio de un banco donde aún trabajaban algunos empleados (Ben Jelloun 2011: 119-120).

<sup>24</sup> La revista británica de literatura árabe moderna, *Banipal* incluyó un breve manifiesto de intelectuales, escritores y periodistas árabes en su número dedicado a la ficción libia (marzo de 2011), y su condena de los sucesos violentos y sangrientos en varios países árabes. Los firmantes muestran su solidaridad con los pueblos árabes y condenan la violencia de los gobiernos y su empleo de armas militares como respuesta a las protestas pacíficas de sus poblaciones. Al mismo tiempo se disocian de y condenan los medios árabes

En el caso marroquí (que no llegó a un cambio de poder ni una represión violenta y mortífera de los manifestantes comparable a la de otros países árabes como Libia, Yemen o Siria), Driss Ksikes subraya la ruptura que engendró el grupo *20F* (como se denomina el Movimiento) con respecto a cierta resignación e inercia que siguieron los atentados del 16 de mayo de 2003. Esta actitud respondía, en parte, al miedo, la autocensura y también cierto “nacionalismo beato” dentro del pueblo marroquí. Esta observación está reiterada por el escritor y activista Mahi Binebine en la ocasión de la publicación de su novela inspirada en dichos atentados, y titulada *Les étoiles de Sidi Mimoun*.<sup>25</sup>

Tahar Ben Jelloun observa, por su parte, que la levedad de las revueltas en Marruecos se explicaba por las reformas que comenzaron con la llegada al trono de Mohamed VI en 1999 (2011: 113). En la actualidad, Marruecos está asediado, sin embargo, por altos índices de desempleo (los investigadores llaman la atención sobre el número de titulados superiores y jóvenes en paro); la pobreza y desigual distribución de riqueza, altas tasas de analfabetismo (se cree que el porcentaje ronda alrededor de 40%), y la corrupción. Tras las revueltas en Túnez y Egipto, la revista marroquí *Tel quel*, publicó un dossier (febrero de 2011) en el cual enumeró las “cincuenta propuestas para mejorar Marruecos”, dejando claro, no obstante, que iban de la mano del apoyo y solidaridad del monarca Mohamed VI. Algunas de las medidas incluían la independencia de la justicia, la lucha contra el analfabetismo, la prohibición de la poligamia, una revisión de los manuales escolares, inscribir la laicidad en la Constitución; una auténtica libertad política, etc. (Ben Jelloun 2011: 117-18). Este breve listado resulta suficiente para percatarse de las distintas dinámicas que está experimentando el país, y el deseo ferviente que existe por el cambio y la democracia. Es notable subrayar que esta ebullición se refleja ampliamente en los textos marroquíes

---

de comunicación, que han falsificado y disimulado la verdad. Critican, además, la poca credibilidad (por su silencio) de la Liga Árabe de Naciones, y expresan, finalmente, la esperanza de que la voluntad y conciencia de los pueblos árabes triunfen.

<sup>25</sup> En una entrevista con “Babelia” de *El País* (24-09-11), Tahar Ben Jelloun subraya que en el mundo árabe, la gente se manifiesta por la libertad y la dignidad, para que se respete su integridad física y moral; su humanidad. Esto, advierte, es nuevo. Es la primera vez que en el mundo árabe hay manifestaciones no contra el exterior, “contra el sionismo, contra Occidente [...] [sino] contra los canallas que nos gobiernan y nos despojan de nuestra condición de seres humanos [...] llega un momento en que el humillado se niega a seguir viviendo de rodillas, esta es una verdad universal”, advierte el autor (2011: 5). Sobre la primavera árabe y los inmigrantes, señala que la primera no aporta gran cosa a los últimos cuya vida está en Europa. Afirma, sin embargo, que bastantes hijos de los inmigrantes han participado en las revueltas árabes en Túnez, Egipto o Libia, lo que encuentra muy estimulante (2011: 6).

estudiados. Queda por ver, de todos modos, el rol e impacto de este movimiento en las cuestiones sensibles de la migración o del Sáhara Occidental.

Aunque la tesis no aborda estrictamente el conflicto entre el Sáhara Occidental y Marruecos, reconocemos su importancia no sólo en el terreno político, económico y social sino también en el imaginario español y marroquí, donde este Otro espinoso se destaca por su gran silencio o mención esquiva.<sup>26</sup> Las implicaciones simbólicas de una resolución del conflicto son significativas tanto para España como Marruecos, y su representación en la ficción merece una investigación (necesaria y urgente) aparte. Recordamos que después de la Independencia de Marruecos en 1956, España se había quedado con las posesiones de Ifni y el Sáhara. En 1957-58, una parte de la población local que se integró en el Ejército de Liberación Nacional (ELN), intentó anexionar estos territorios a Marruecos. El ELN fue derrotado, sin embargo, por el ejército francés y español, y ayudado también por la monarquía alauí, temerosa de la amenaza que suponía para la joven monarquía, y de un conflicto abierto con España.

El interés español en el Sáhara se debía, en parte, al deseo de asegurar a los pescadores canarios y a los tripulantes de los barcos hispanos que se acercaban a la costa y que corrían el peligro de toparse con conflictos y emboscadas con las tribus de la zona.<sup>27</sup> A principios de los años cincuenta, el Sáhara comenzó a ser objeto de un creciente interés después del descubrimiento de significativos yacimientos de fosfato. A partir de entonces, se evocó la idea de un Sáhara independiente, aunque tutelado por los españoles, según Martín Corrales (2002: 196). La visita del general Franco en 1950 marcó el inicio de una profunda transformación de la colonia. Con su instalación en la zona y la explotación de recursos, el gobierno de España concibió un arraigo más permanente, creyendo que la modernización del Sáhara frenaría la presión de la ONU para descolonizar el territorio. Esto hizo, además, que el Estado favoreciera la asimilación de y el apoyo a los nativos para asegurar la “tarea tutelar” en el territorio. Tras un período de intensa presión por parte de la ONU, los gobiernos de Marruecos, Mauritania y Argelia, además de las intervenciones saharauis, el régimen español anunció en 1975 su intención de desocupar el territorio colonizado y cederlo al Estado de Marruecos.

---

<sup>26</sup> Tahar Ben Jelloun constata que entre los temas tabú en la prensa marroquí se incluyen la vida privada del Rey y de su familia, el Islam y todo lo relativo a la integridad territorial del país, en particular al Sáhara (2011: 114).

<sup>27</sup> Para una mirada española del Sáhara desde la ficción, veánse *Mira si yo te querré* de Luis Leante (Madrid, Alfaguara, 2007), y *El imperio desierto* (1992) de Ramon Mayrata (Barcelona, Mondadori).

Con la retirada española en 1976 y la ocupación marroquí y mauritana del territorio, los miembros del Frente Polisario (El Frente popular para la liberación de Saqua el Hamra y Río de Oro), un grupo saharauí de resistencia anticolonial, intentaron recuperar sus tierras y proclamaron la República democrática saharauí (RASD).<sup>28</sup> La represión marroquí no tardó en llegar en la forma de aviones que arrojaron napalm y fósforo blanco, lo que provocó la huida de muchos saharauis a campos de refugiados en las cercanías de Tindouf, Argelia. Aunque Mauritania se retiró del conflicto en 1979, Marruecos optó por la guerra con el Polisario hasta 1991, cuando la ONU medió un acuerdo de paz. El mandato de la ONU reconoce desde 1965 sin embargo, el derecho de los saharauis a la autonomía. El referendo previsto en los Acuerdos de 1991 no ha tenido lugar, es más, debido a disputas entre los dos partidos sobre quienes deberían ser autorizados para votar.

Mientras tanto, Marruecos mantiene el control en el Sáhara Occidental y ha construido un muro minado de más de 1,600 kilómetros de largo, con el objetivo de detener al Polisario.<sup>29</sup> Como constata Susan Martín Márquez, la demografía de la zona se altera continuamente con las ofertas atractivas del gobierno marroquí que convence a números considerables de residentes a trasladarse allí, a cambio de altos salarios para trabajar en las minas de fosfato y en la industria pesquera (2008: 324).<sup>30</sup> Martín Márquez ironiza que mientras el sentimiento de culpabilidad colonial no parece aflorar hacia Marruecos o Guinea Ecuatorial, muchos españoles, al contrario, sí expresan la inmensa vergüenza por el tratamiento del gobierno español hacia los saharauis (2008:

---

<sup>28</sup> Cabe subrayar que la RASD no ha sido reconocida por la ONU ni por ninguno de los cinco miembros permanentes del Consejo de Seguridad. De igual modo, tampoco la ONU ni Estado alguno han reconocido la soberanía marroquí. La RASD ha sido reconocida por ochenta y un Estados mientras que la presencia de Marruecos en el Sáhara Occidental cuenta con el apoyo oscilante de la Liga Árabe y de veinticinco Estados.

<sup>29</sup> Pasqual Moreno Torregrosa apoya el derecho al pueblo saharauí a la autodeterminación y no está de acuerdo con escritores como Juan Goytisolo o Bernabé López García que proponen acuerdos de autonomía con el gobierno marroquí. Mantiene que los “marroquíes del Norte” ocupan una tierra que no les pertenece: “son extranjeros y seguirán siéndolo aunque echen raíces en sus negocios, en su hábitat, y en su descendencia, porque pueden seguir instalados en el Aaiún y en otras partes del territorio [...] gracias a los 70,000 soldados que Marruecos mantiene en la región, gracias a un muro de 2,720 kilómetros que separan los dos tercios del territorio del resto, el Sáhara útil con las minas de Bou Craa, los recursos pesqueros y las ciudades más importantes” (“Intelectuales españoles y el problema del Sáhara occidental”, en *Revista Pueblos*, el 14 de diciembre de 2009).

<sup>30</sup> La reivindicación marroquí en el territorio se justifica supuestamente por el hecho de que los saharauis han jurado históricamente fidelidad al Sultanado. Mientras que el gobierno marroquí se ha esforzado por minimizar y hasta cooptar las diferencias culturales saharauis, el Polisario mantiene que la lengua nativa *hassaniya* y el estilo nómada tradicional de vida son muy distintos de la cultura marroquí, por lo cual la única solución justa sería la soberanía plena de los saharauis sobre su tierra nativa (Martín Márquez 2008: 325).

325). ¿Hasta qué punto influye esta solidaridad española<sup>31</sup> con el pueblo saharaui en la imagen negativa de Marruecos? ¿Qué repercusiones tiene en el imagotipo de la figura del migrante marroquí en España? Aunque no llegamos a detenernos en estas cuestiones, nos parece relevante tenerlas en cuenta.

A finales de 2010 (el 8 de noviembre), el Sáhara Occidental volvió a captar la atención de la comunidad internacional tras el desalojo violento por fuerzas policiales marroquíes del campamento saharaui de Gdaim Izik, junto a El Aaiún. El campamento fue instalado el 9 de octubre y reunió a unos 20,000 saharauis que demandaban mejoras en sus viviendas y oportunidades de trabajo.<sup>32</sup> La editorial de la revista *Afkar/Ideas* titulado “Marruecos y los choques con el Sáhara Occidental” recordó la violencia latente en la región y la tensión que caracteriza las relaciones entre Marruecos y el Sáhara occidental desde la Marcha Verde en 1975.<sup>33</sup>

Constatamos, por otro lado, que el colonialismo y el racismo en Marruecos, y su tratamiento del “otro” negro son abordados periféricamente en las obras estudiadas y aún sigue siendo un tema tabú, apenas reconocido, que se caracteriza por representaciones a veces fantásticas, otras veces críticas, pero siempre huidizas. Marruecos, el “extranjero”, “extraño”, el otro; despreciado y rechazado desde el Norte, encuentra en el colonizado y el “africano negro”, el blanco de sus complejos y ansiedades. Las representaciones casi inexistentes en las obras estudiadas reflejan la construcción identitaria ideológica (en el sentido de Paul Ricoeur y Jean-Marc Moura) a partir de la obnubilación y negación de este “otro”.<sup>34</sup> Concluimos estas observaciones con la constatada polarización, caracterizada por el “monopolio patriótico”, que domina

---

<sup>31</sup> La última muestra de solidaridad se ilustra con el documental producido y protagonizado por Javier Bardem, *Hijos de las nubes. La última colonia* (2012) dirigido por Álvaro Longoria.

<sup>32</sup> Informes inoficiales señalan que 11 saharauis murieron, mientras que 723 resultaron heridos y más de 150, desaparecidos (“Sáhara Occidental” de Stefan Simanowitz, *Webislam*, 12 de noviembre de 2010).

<sup>33</sup> Martín Márquez documenta los sucesos que acabaron en la “Marcha Verde” el día 16 de octubre de 1975, el mismo día que El Tribunal Internacional de Justicia (de la ONU) emitió su opinión de que ni Marruecos ni Mauritania habían probado su reivindicación a la soberanía del Sáhara Occidental. El monarca marroquí, el Rey Hassan II instó a la “Marcha Verde” que mobilizó a más de 350,000 ciudadanos para caminar hasta la frontera con la “colonia española” y ocupar el territorio de manera pacífica (2008: 327). Con la inminente muerte del general Franco, los representantes del dictador acordaron (en privado) renunciar a la colonia a cambio de derechos favorables de pesca en la costa saharaui y el mantenimiento de una parte de las minas de fosfato. (Martín Márquez 2008: 327).

<sup>34</sup> Según Martín Márquez, los muchos textos españoles que dan voz a las mujeres y niñas saharauis, exaltan su espíritu indomable al mismo tiempo que participan en el gesto colonial clásico de infantilización, que priva a las mujeres de “la agencia de articulación” (2008: 333). Martín Márquez también se apoya en la crítica de Spivak para consolidar su argumento: “the assumption and construction of a consciousness or subject [...] will, in the long run, cohere with the work of imperialist subject-constitution, mingling epistemic violence with the advancement of learning and civilisation. And the subaltern woman will be as mute as ever” (apud 2008: 334).

las opiniones sobre el Sáhara occidental en Marruecos. Abdellatif Laâbi describe la atmósfera de “terrorismo intelectual” que consolida el “monopolio patentado” en la materia del conflicto saharauí:

Por un lado, tenemos a los valerosos patriotas que velan para que no se cambie ni siquiera una coma de las tesis y fórmulas consagradas desde que se inició el problema [...] por otro, sólo pueden existir traidores y nihilistas ganados a la causa de los enemigos de la unidad territorial.<sup>35</sup>

Resulta importante tener en cuenta estas palabras a la hora de abordar las literaturas plurales en Marruecos y la construcción violenta, caracterizada por silencios, tensiones y lagunas, del Estado-nación unitario.

#### **1.4. Génesis, objetivos y estructura de trabajo**

El interés en la migración marroquí en España nació de mi propia experiencia e interacción con individuos marroquíes en Madrid. Desde la isla de Trinidad y Tobago, llegué a España en 2005 para estudiar un programa de Máster en la universidad Carlos III de Madrid, y viví durante los dos primeros años con una familia marroquí. El vínculo islámico y el hecho de llevar el hiyab facilitaban mi identificación (y que me identificaran) con el colectivo marroquí. Desde mi posición doble, pude vivir el racismo tanto de individuos españoles como marroquíes y muy pronto, tal “opresión” me llevó, en cierto modo, a posicionarme. Los comentarios como “pensé que eras normal” de una mujer española al presentarme a una cita para ver un piso o, “estamos buscando una persona normal” de una directora española de cierto renombre en su búsqueda por el barrio de Lavapiés (Madrid) de una “actriz musulmana/marroquí” para una película que iba a rodarse en Marruecos, me confrontaron con una realidad perturbadora y desconcertante que hasta entonces desconocía por completo.

Por otra parte, en mis visitas a las mezquitas y a las “casas marroquíes”, pude constatar también cierto racismo (en la obsesión del color de la piel, por ejemplo) y, como era de esperar, cierta asimilación y reproducción de las propias imágenes

---

<sup>35</sup> Laâbi, Abdellatif (2005) “Marruecos, enfermo del Sáhara”, en *El País*, 4 de julio de 2005.

proyectadas por los españoles sobre este “otro”. Volvería a notar la ambivalencia marroquí hacia lo español, caracterizada tanto por la admiración como por el desprecio, además del inmenso dolor y la amargura sentidos frente al rechazo que experimentaban sujetos marroquíes en no pocas ocasiones. Mis tres cortas visitas a Marruecos en situaciones y circunstancias bastante disímiles ahondarían mi interés por acercarme a las experiencias más cercanas (y ficcionalizadas) de/sobre el migrante marroquí en España. Estas razones, a grosso modo, me han llevado a la presente investigación, un tema, reconozco, que me era bastante ajeno antes de llegar a España.

En los años recientes, un número significativo de estudios y obras sobre la migración ha emergido tanto en España como en el exterior (principalmente en los EEUU e Inglaterra). Los proyectos subvencionados por institutos y centros gubernamentales (españoles) acabaron en importantes trabajos desde ángulos múltiples y diversos, con un enfoque particular en la educación, multiculturalismo e integración, y en las áreas de la sociología, política, artes y economía. Numerosos talleres, conferencias, programas y cursos universitarios (en casi todas las universidades reconocidas en España) también dieron prioridad a la inmigración y sus implicaciones para la sociedad de acogida. En la base de datos del “Instituto de Migraciones. Centro de documentación en Interculturalidad” (Universidad de Granada), se registraron un total de 210 congresos, jornadas, seminarios y cursos, entre el período de 1978 y 2011. La mayoría de ellos tuvieron lugar en las distintas universidades en toda España.<sup>36</sup> El Islam y la migración marroquí figuraron como significativos en los trabajos de muchos estudiosos. De los más de 180 trabajos que aparecen en la lista de tesis y disertaciones de la base de datos del Instituto de Migraciones (Granada), 26 se centran explícitamente en Marruecos o el Islam. Por su parte, en la base de tesis doctorales (TESEO) del Ministerio de Educación (1976-2011), bajo la palabra “inmigración” se registraron unas 127 entradas, “Marruecos”, 97 entradas mientras que la palabra “musulmana” tuvo 30 y “inmigración marroquí”, unas 5 entradas. Finalmente, en la bibliografía sobre la inmigración marroquí en España publicada en *Atlas* en 2004, se incluye (aparte) un listado de las tesis doctorales leídas en las universidades españolas desde 1991 hasta octubre de 2004. De los 16 títulos recogidos, ninguno versó sobre los estudios literarios

---

<sup>36</sup> El Centro de documentación en Interculturalidad dispone de más de 4,437 registros de monografías en 25 idiomas, que abarcan un período desde 1949 hasta la actualidad. El Centro conserva un total de 170 ejemplares de tesis y tesinas.

y filmicos, lo que demuestra no sólo el interés mucho más reciente por esta vertiente sino la novedad de estos estudios y la importancia de los trabajos hechos desde fuera que casi viene a dominar los círculos académicos. Una mirada superficial revela que las vertientes se centran más en los temas de la educación, la política y la mujer.

Uno de los primeros y más reconocidos trabajos sobre el tema de la inmigración (marroquí) en España desde la ficción sigue siendo *La inmigración en la literatura contemporánea española* (2002), editado por Marco Kunz, Inés D'Ors e Irene Andrés-Suárez. Otra publicación significativa es *La literatura y pateras* (2004), editada por Dolores Soler Espiauba. También cabe reconocer la creación del Observatorio de la inmigración marroquí en España en colaboración con la Universidad Autónoma de Madrid (desde el TEIM, Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos), y su publicación de dos números de *Atlas* en 1996 y 2004, que reúnen información estadística y censal, además de otros enlaces y estudios de indudable valor para investigadores y organismos oficiales. Entre los objetivos del grupo de estudio dirigido por Bernabé López García y Ana Planet Contreras, figura una evaluación del estado de la investigación (sobre la inmigración magrebí) en España a través del diseño de una base de datos continuamente actualizada sobre los distintos trabajos realizados. Cabe subrayar que los trabajos más recientes sobre la migración marroquí (desde la ficción) siguen enfocándose principalmente en la literatura española o en español. Dos ejemplos desde dentro y fuera de España incluyen *España, Marruecos: miradas cruzadas*, publicado en 2008 (Servicio de Publicaciones en Cádiz) y editado por Inmaculada Díaz Narbona y Claudine Lécrivain, y *The Return of the Moor. Spanish Responses to Contemporary Moroccan Immigration* publicado el mismo año y escrito por Daniela Flesler.

Un intento por suplir este sesgo se materializó con la colección (comentada y con dos introducciones de las autoras) de relatos marroquíes y españoles titulada *El retorno/El reencuentro. La inmigración en la literatura hispano-marroquí*, publicada en 2010 por la editorial Iberoamericana, y editada por Ana Rueda en colaboración con Sandra Martín. Los textos “hispano-marroquíes” seleccionados (algunos son inéditos) abarcan el período entre 1999-2009 y sus autores (Najat el Hachmi, Ahmed Daoudi, Abderrahman El Fathi o Elena Santiago entre otros), son descritos en muchos casos como “ciudadanos de la frontera”: “un espacio con vida propia que suele tener poco o nada que ver con los límites territoriales determinados por los estados o las naciones” (Rueda y Martín 2010: 15). Aunque la colección justifica la rúbrica “hispano-marroquí”



(que abarca tanto a autores españoles como marroquíes que escriben en español), y reconoce que los textos abarcan tanto la literatura transnacional como la hispano-marroquí, no hay ninguna crítica poscolonial que sitúa el español en Marruecos. Sin embargo, esta antología se sitúa en las vertientes más innovadoras (aunque aún pusilánimes) de los estudios sobre la migración y se enfrenta con algunos temas espinosos, como la cuestión lingüística (sobre todo el catalán) en las distintas comunidades autónomas y su cuestionamiento de un conjunto nacional homogéneo. Esto, sin duda, ha sido una de las nuevas líneas investigadas (la intervención de la migración en la fragmentada España) en los últimos años como se evidencian en las obras, publicaciones y ponencias recientes de Daniela Flesler (2008), Susan Martín Márquez (2008), Cristián H. Ricci (2010)<sup>37</sup> o César Domínguez Prieto (2010, 2011).<sup>38</sup> La colección de ensayos editada por Luís Martín Estudillo y Nicholas Padaccini, y titulada *New Spain, New Literatures* (2010) se convierte en un texto importante para abordar las tendencias plurales y problemáticas que caracterizan la “nueva España”. No hemos de olvidar la colección de “relatos epistolarios” *Lettres à un jeune marocain* (2009), editada por Abdellah Taia, que reúne en francés textos escritos originalmente en múltiples idiomas por autores situados tanto en Marruecos como en las “diásporas”. Es significativa y valiosa por las múltiples generaciones incorporadas además de los temas y problemáticas (en/sobre Marruecos, Europa) que aborda.

Esta tesis emerge de y va más allá de la atención (sesgada) prestada al tema en los múltiples discursos, que se decantan, en gran parte, por el sensacionalismo y poder simbólico-literario del cruce del Estrecho o los obstáculos por afrontar desde la decisión de emigrar hasta la llegada en Europa.<sup>39</sup> También es fruto de la ampliación de la temática de la “migración” marroquí que se esbozó brevemente en el trabajo de investigación para mi tesina, titulada “El otro entre nos (otros). El contacto entre el español y el marroquí a través de unas representaciones contemporáneas (españolas y

---

<sup>37</sup> Ricci, Cristián H. (2010) *Literatura periférica en castellano y catalán: el caso marroquí*. Madrid, Ediciones Clásicas.

<sup>38</sup> Domínguez Prieto, César (2011) “Postcolonialismo y modelos de literatura comparada (ibérica). A propósito de escritores inmigrantes de expresión catalana” en *I Congreso Internacional de la Asociación Española de Teoría de la literatura*, Universidad de Granada, 26-28 de enero.

<sup>39</sup> A los estudiosos no se les escapa el interés desproporcionado por el tema y la facilidad de obtener fondos con la mera mención de un listado confuso de términos que elogian la pluralidad y diversidad: Amelia Sanz Cabrerizo observa por lo tanto que “el elogio de la diferencia y de la pluralidad entra dentro de lo “políticamente correcto” y es condición *sine qua non* o simple declaración banal para cualquier demanda de subvención” (2008: 19).

marroquíes)”, presentado en la universidad Carlos III de Madrid en 2007 bajo la dirección de Domingo Sánchez-Mesa Martínez.

El enfoque comparatista desde ambos lados del Estrecho o desde los distintos países europeos con una tradición más larga de migración sigue siendo deficiente y casi inexistente. De ahí la propuesta de este trabajo que ha intentado enfocarse tanto desde Marruecos como en las “diásporas” distintas desde donde los autores se han establecido (o nacido y crecido), y entablado relaciones complejas e intrincadas con el país de acogida (o su país de nacimiento) en Europa sin desvincularse, por ello, del país de salida (o el país de sus padres), Marruecos. Este entramado de múltiples posicionamientos e historias ofrece ángulos novedosos y críticos a partir de los cuales abordar la migración marroquí en España a través de las representaciones de ficción.

En este trabajo, no prestamos la atención merecida a los conflictos internos tanto de España como de Marruecos, ya que nuestro enfoque se ha centrado más bien en el sujeto migrante que justamente subvierte y rompe con las estrecheces nacionalistas que construyen su identidad a partir de nociones frágiles e insostenibles, que amenazan con explotar y requieren, por lo tanto, un constante esfuerzo ideológico (y a veces violento) por mantener intactos sus límites. No escapan a los observadores que las autonomías españolas (y las comunidades migrantes) se acercan más a la Unión Europea pluralista que al concepto de Estado-nación que se pretende uniforme, castizo y monolingüe. Es en el contexto español y marroquí que las aseveraciones del historiador Arif Dirlik sobre la lengua sobresalen aún más y adquieren un sentido acentuado: “language does not serve as a marker of belonging either in the place of departure or the place of arrival, but becomes an object of investigation itself” (Dirlik 2002: 225).<sup>40</sup> De hecho, la presencia migratoria se emplea y se construye como una fuerza que encubre las diferencias internas, que se desplazan y se convergen, a su turno, en el migrante, convertido en blanco y chivo expiatorio de políticas nacionalistas.

Una de las hipótesis que plantea esta tesis es lo que llamamos “el retorno del moro” en dirección contraria. Es decir, ante el regreso/“retorno” a España tras su expulsión (reproducido, ficcionalizado y subvertido en gran número de las obras estudiadas desde las dos orillas), la ficción avala el “retorno” del migrante (en sentido sur), bien a través de la separación, expulsión o deportación, bien por la muerte del

---

<sup>40</sup> Dirlik, Arif (2002) “Literature/Identity: Transnationalism, Narrative and Representation”, en *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 24. pp. 209-234.

personaje en un final trágico del Estrecho. En ocasiones, la decisión de retornar (al país de salida) se asume voluntariamente tras una estancia humillante y angustiosa como emigrante “ilegal”. En esta oscilación entre “volver” y “retornar”, no falta la ética humanitaria y benevolente del protagonista español quien asume personalmente la responsabilidad de devolver al emigrante a su país natal, tras salvarle la vida y ayudarlo con dinero y ánimo para comenzar de nuevo, pero desde su tierra africana. Tal es el caso, por ejemplo, de *La patera* de Juan Cuaresma.<sup>41</sup> ¿Es esta representación (de retorno en dirección contraria) una respuesta inconsciente o deliberada de eliminar al otro (moro) perturbador de la memoria y presencia históricas? ¿Es un esfuerzo por advertir que la emigración (clandestina) desesperada y trágica no es la solución, que *El Paraíso*, *El Dorado* es una mera ilusión; y que el futuro yace y debe sembrarse en el país emisor? Aplicaremos el alcance de esta hipótesis al análisis de la selección de novelas sobre la migración.

Otro interrogante que tenemos en cuenta es hasta qué medida el elemento religioso (islámico) se introduce o interviene como motivo distanciador y conflictivo, que justifica o precipita el “retorno” en sus distintas variantes. ¿Qué representaciones emergen y qué efectos se producen cuando el argumento “retorna” (se traslada) a Marruecos? ¿Se logra, en tales casos, cierto acercamiento entre los pueblos a través del viaje al sur? Y, por último, ¿cómo responden las llamadas obras de “segunda generación” a este recurso del “retorno”? ¿Introducen elementos subversivos que vuelven a inscribir al sujeto “moro” en su lugar adoptivo? ¿O hacen concesiones, y ceden al discurso dominante que ven en el sujeto migrante el otro inasimilable? Tales formulaciones nos llevan a la siguiente pregunta: si el “retorno del moro” está presente de alguna forma en gran parte de las obras, ¿qué lugar e importancia adquieren la integración y convivencia en la “nueva sociedad”? ¿Cómo están representadas las imágenes cruzadas de los grupos “autóctonos” y “foráneos”? ¿En qué circunstancias y bajo qué términos entran en contacto?

Nos ha interesado, es más, explorar la incipiente literatura de “escritores migrantes (marroquíes)” en España y su ya arraigada tradición en otros países europeos como Francia, Holanda o Bélgica. Planteamos introducir, aunque someramente, algunas

---

<sup>41</sup> Aunque no abordamos el discurso fílmico en nuestro estudio, cabe señalar que la representación discursiva del “retorno del moro en dirección contraria” no se limita a los relatos sino que se evidencia también en los desenlaces de las películas, tal como ilustra *La causa de Kripan* (2009) del director Omer Oke.

representaciones tanto “diaspóricas” como “de pura cepa, casi”<sup>42</sup>, con las cuales comparar las imágenes desde los dos lados (del Estrecho) y sondear, sobre todo, la construcción de *selfhood* a partir de la figura del Otro. Nos es particularmente pertinente, en este sentido, indagar en las huellas de la figura del español en las narrativas “marroquíes” escritas en la “diáspora”. Mantenemos que este análisis, que diverge del contexto inmediato hispano-marroquí, ofrece una perspectiva renovadora y matizada de nuestro objeto de análisis: las imágenes del Uno y Otro a partir de la migración marroquí a España.

Por último, reflexionamos sobre la influencia de las políticas proteccionistas y homogeneizantes (a nivel europeo) aplicadas a la literatura, a través de las etiquetas y la casi ausencia de la figura del migrante en las literaturas nacionales. Abordamos, es decir, el alcance del término “inmigración” (como externo al cuerpo nacional) en la literatura, o en términos de Dirlik “la ocultación de la diferencia” (2002: 212).

En la selección de obras para esta investigación, no hemos acotado un período concreto, sino que hemos intentado abordar tanto obras tempranas como las más recientes publicaciones, no sólo por la intención de apuntar la obvia evolución en el tratamiento sino también por el interés en mostrar los múltiples posicionamientos que se han ido generando. Al abordar textos producidos en Europa por “escritores migrantes” (Lalami, Binebine, Ben Jelloun, Benali), tenemos en cuenta que los parámetros culturales configuran y hasta condicionan la producción (y recepción) literaria:

The appropriation for literature of the social and the historical may be celebrated as a blurring of the boundaries of conventional categories, but it also burdens literature with tasks that may undermine the autonomy of the individual writer. (Dirlik 2002: 215)

Muchas de las obras analizadas se posicionan desde una clara postura “diaspórica”, mientras que los textos escritos en árabe o daarija sólo nos son accesibles a través de traducciones, lo que plantea otra serie de cuestiones y problemáticas: ¿qué son traducidos, y con qué criterios de selección, para qué público y con qué intereses, etc.?

---

<sup>42</sup> Nos apoyamos en el subtítulo de *Cartes al meu fill. Un català de soca-rel gairebé* de Said El Kadaoui. El subtítulo fue inspirado en el ejemplo británico de *The Buddha of Suburbia* (Hanif Kureishi, 1990): “un catalán de pura cepa, casi”.

En cuanto a las obras escritas desde/en España, hemos incluido una muestra que llama la atención por el tratamiento sensacionalista y culturalista de la migración, en gran parte. La popularidad del género testimonial para abordar la migración ha hecho imprescindible su estudio, aunque constatamos que no siempre el objetivo de dar voz al inmigrante se cumple. Esto plantea, por consiguiente, una serie de dudas sobre la representación mediada que aspira a cierta veracidad. Es más, nuestra selección incluye algunas obras del género de novela negra, género insoslayable a la hora de abordar “problemas sociales”. Para completar el corpus español, nos ha parecido importante indagar brevemente en el tratamiento de la figura marroquí en la novela juvenil, desde el currículo escolar y los proyectos de interculturalidad. Hay que reconocer, de todos modos, que gran parte de las obras ha sido explorada anteriormente en varios estudios, algunos con cierta profundidad y acierto crítico.

Repasemos ahora brevemente el contenido y orientación básicos de cada capítulo de esta investigación. El primer capítulo reflexiona críticamente sobre el fenómeno de la migración en su interacción con la literatura. Echamos mano de la imagología (la imagen de lo extraño, desarrollada por Jean-Marc Moura entre otros), la traducción (y su definición más amplia como parte de la dinámica cultural y su rol en la autodefinición), y la crítica poscolonial para llamar la atención sobre la estrecha relación entre el texto y la sociedad en que se ha producido y ha sido recibido. Los distintos modelos teóricos (el pensamiento nómada, la literatura de frontera, híbrida, literatura del mundo) emergen de y se reevalúan como consecuencia de los grandes movimientos transnacionales y transculturales que interfieren en los límites y limitaciones nacionales. Nos proponemos hacer dialogar abiertamente todas estas tendencias teórico-literarias en su estrecha relación con la migración, y cuestionar finalmente la utilidad (o redundancia y construcción etnocéntrica) de la etiqueta “migración/migrante” en la literatura.

El segundo capítulo está dividido en dos partes y el objetivo es ofrecer un contexto socio-histórico para mejor situar las representaciones literarias de la migración marroquí desde ambas orillas de “la calle de agua”, como se ha llamado el Estrecho. Partimos de los estudios recientes sobre “el retorno del moro”, que vincula la secular presencia musulmana en la península y su expulsión, con las representaciones dominantes (de rechazo o reivindicación histórica) del migrante “moro”. La primera parte se enfoca en episodios concretos de la larga y turbulenta historia entre los dos

países para entender mejor la configuración hostil y ambigua del “moro”, y su influencia en la construcción de una “nación española”. Ya en los tiempos más recientes, nos detenemos en el significativo papel de los soldados marroquíes en la guerra civil española, un aspecto muchas veces soslayado, en las investigaciones que profundizan en la migración marroquí a España. Nos parece valioso echar mano de algunos relatos marroquíes que emplean el contexto del Protectorado para detenerse en las experiencias de sujetos marroquíes reclutados para luchar en el bando nacional del general Francisco Franco. Creemos que esta antesala a la presencia más visible y arraigada del colectivo marroquí en España también arroja luz sobre el rechazo y desconfianza que produce el sujeto marroquí, además de la marcada ambigüedad del ser marroquí hacia lo español. Es más, las referencias pasajeras que reciben estos sucesos recientes en los relatos literarios han sido, en parte, pasados por alto en las investigaciones. Este enfoque superaría la brecha entre el pasado musulmán en España, en gran parte mitificado y polarizado, y la más reciente presencia española en el norte de Marruecos (el Protectorado), lo que requiere nuevas pautas para abarcar su complejidad.

La segunda parte del capítulo apunta a la particular (sobre) representación de la migración marroquí en los discursos culturales y mediáticos españoles, que configura y consolida su identificación con el otro diferenciado, rechazado, sospechoso y hasta peligroso. Delineamos, además, el desfase entre percepción y realidad y la representación dominante de la migración marroquí desde la lectura de una “cultura inasimilable”. En relación a todo lo último, proyectamos un breve repaso de la emigración española vista desde las dos orillas (del Estrecho), interrogando la amnesia histórica así como su implicación en la construcción ideológica (según lo define Jean-Marc Moura) de la alteridad marroquí.

El tercer capítulo aspira a una lectura más detallada de una selección de obras, la mayor parte españolas, esbozando la emergencia de la figura migrante (norteafricana) en los tempranos relatos a finales de los años setenta para profundizar en el enfoque de aspectos excepcionales - el cruce peligroso del Estrecho, la mafia y el tráfico de personas, la explotación y brotes racistas - de la migración. Es más, estas primeras obras reflejan la construcción ideológica de la identidad española como país (europeo) de inmigración (y no país de emigrantes). Esperamos mostrar que los textos seleccionados (situados principalmente en el género policiaco y testimonial) no logran dar voz al

migrante sino que establecen y consolidan su subalternidad y victimismo dentro de representaciones ‘culturalistas’ que encubren cierto racismo diferencial o “nuevo racismo” (según la definición de Etienne Balibar). Por último, nos adentramos brevemente en las representaciones que emergen de los llamados “nuevos escritores españoles” (escritores de segunda generación) que coinciden con y se contraponen, a la vez, a las representaciones “españolas” estudiadas. Dentro de esta nueva tendencia, nos ha parecido importante sondear las (auto) imágenes del sujeto subsahariano que se enmarcan en la literatura “fronteriza”.

En el cuarto capítulo, abordamos la literatura marroquí en su unicidad y diversidad desde el contexto poscolonial con un énfasis en las tendencias y fuerzas en constante oposición y tensión que configuran e informan a los autores y sus obras. Señalamos la importancia de distinguir (en su relación dialógica) las distintas “literaturas” del sistema literario marroquí y de eso que se ha dado en llamar “literatura de frontera” (o “de inmigración”) según el idioma (y lugar) en que se ha escrito. Nos apoyamos principalmente en las ideas de Claudio Guillén y Abdellfatah Kilito sobre las “literaturas emergentes” para delinear el campo literario en que tienen lugar las representaciones que nos interesan. El fenómeno de la traducción y el multilingüismo dentro del marco comparatista asume particular relevancia en este apartado. Abordaremos la jerarquía lingüística y los elementos competidores e ideológicos que encubren la opción del idioma en el cual escribir. Tras describir brevemente las características generales de esta literatura, el trabajo se adentrará en algunas representaciones de la migración que ofrecen imágenes cruzadas de la figura migrante y su contacto (anhelado) con Europa. Acabaremos con una exploración detallada de la obra ecléctica y polifónica, *Lettres à un jeune marocain* que marca una ruptura con modelos monolíticos y esencialistas, y una apertura al mestizaje/criollidad en la formación y consolidación de una identidad y literatura “marroquíes”.

Por último, el quinto capítulo pretende explorar algunas representaciones de escritores “marroquíes” desde/en Europa con un especial enfoque en los discursos generados en torno a la religión islámica y la integración. Nos detendremos en la aplicación de la “fronterización” europea a la literatura, y las estrategias empleadas por los escritores para inscribir sus historias en la construcción nacional, insinuando o practicando lo que Dirlik llama “una política cultural transformativa” (2002: 229). Hemos elegido, como muestra, el contexto holandés no sólo por la calidad literaria de

las obras producidas sino porque ofrece una amplia gama heterogénea de imágenes cruzadas, donde la figura española se emplea en la construcción identitaria ("marroquí"). No hay que obviar, por último, la significativa influencia del marco europeo e internacional en las imágenes españolas del migrante marroquí retratadas en el corpus de textos estudiados. Al detenernos en el factor religioso, nos ha parecido importante acabar la tesis con una somera introducción a la ficcionalización del terrorismo islámico y las imágenes literarias que emergen en interacción con el imaginario social. Esto nos ayuda a situar, además, este último capítulo dentro de las tensiones más agudas en torno a la migración musulmana en Europa y las reacciones múltiples que están surgiendo. El objetivo, en fin, es ofrecer un panorama más general (y contextualizado) en el cual insertar (y contrastar) el caso hispano-marroquí.

De forma resumida, el presente proyecto de tesis se fundamenta metodológicamente en el ámbito disciplinar de la literatura comparada, haciéndose eco, por un lado, de algunos de los fundamentos de la "imagología" o rama de la comparada centrada en el análisis crítico de las imágenes del "otro" proyectadas históricamente a través de los textos literarios, y por otro, dentro del espacio delineado por los estudios teóricos y críticos poscoloniales. Los discursos literarios serán nuestro objeto de estudio principal, atendiendo a la naturaleza textual de los mismos, pero también a su funcionamiento social e ideológico, como discursos implicados en la construcción de los imaginarios sociales, es decir de las "imagenes" (Joep Leerssen) de los sujetos migrantes representados en dichos discursos y textos. Siguiendo los planteamientos de la "nueva literatura comparada", con especial atención al concepto de "literatura transcultural", el "multilingüismo" y la "traducción" (en el sentido de transferencia cultural que le dan algunas teorías sistémicas), nuestra aproximación ensayará un tratamiento interdisciplinar donde los discursos historiográfico, geográfico, político o periodístico serán relacionados con las representaciones literarias al encontrarse, de facto, vinculados en dinámicas interdiscursivas.

La perspectiva fundamentalmente comparatista de este trabajo nos ha llevado a la configuración de un corpus diverso de textos correspondientes a distintas literaturas nacionales (marroquí, española, holandesa, francesa, belga), poniendo a prueba las herramientas comparatistas de análisis, en su cuestionamiento crítico de los conceptos de "literatura nacional", "identidad nacional", "lengua nacional", "raza" o "frontera" (por citar algunos de los principales). Somos conscientes, además, de la facilidad y el riesgo



de perpetuar patrones nacionales como el rasgo definitorio de formaciones transnacionales/diaspóricas:

Ironically even as transnationality [and diaspora] serves to question the viability of the national, a seemingly ingrained habit of cultural and political thinking easily leads back to the national culture of origin as the ultimate identifying feature of the transnational formation, which perpetuates an ahistorical culturalism, rendering the ‘diasporic’ populations into extensions of nations of departure and aliens in nations of arrival. (Dirlik 2002: 228)

Estas y otras cuestiones nos guiarán, en términos generales, en nuestra exploración de una selección heterogénea de obras literarias para abordar las imágenes del migrante marroquí en España/Europa. Terminamos nuestra introducción con un breve esbozo de algunos de los conceptos determinantes a la hora de estudiar la dinámica cultural, intensificada por los movimientos migratorios.

### **1.5. Conceptos culturales en circulación**

Los flujos migratorios y múltiples arraigos y procedencias ponen de relieve la insuficiencia del “mapa de las pertenencias”, maneras de estar en el mundo, estrategias de instalación o modelos que incorporen posiciones simultáneas de los sujetos (Sanz Cabrerizo 2008: 14). Es más, el enorme abanico de modelos conceptuales a la disposición del lector o investigador para abordar la relacionalidad (diversidad, alteridad) en el contacto de culturas, recalca la hiperbólica necesidad de situar y situarse desde identificaciones e identidades que se reducen a menudo a demarcaciones limitadas y limitantes. Resulta difícil elegir y aplicar, por lo tanto, un modelo o concepto adecuado que responda a y abarque los múltiples y diversos elementos que entran en juego al abordar la migración, por ejemplo: el multiculturalismo, el mestizaje, la criollidad, el hibridismo, el cosmopolitismo, el pluralismo cultural, la interculturalidad, la transculturalidad etc. Sanz Cabrerizo recomienda el volver a las etimologías de los términos para discernir la amplia red semántico-conceptual, lo que sin duda revelaría las contradicciones y ambivalencias que encierran. En este sentido, la estudiosa señala, por ejemplo, que el sentido etimológico de los prefijos, *multicultural*

(de multi, muchos) y *pluricultural* (de plures, varios) opera como categorías que consolidan una descripción estática de las situaciones (2008: 30). A pesar de su extenso uso en los medios de comunicación, el multiculturalismo, por su parte, es comúnmente rechazado por yuxtaponer, marginalizar y encerrar a las comunidades en sus identidades etnocéntricas. Sanz Cabrerizo distingue, por lo tanto, entre la “pluralidad” y la “relacionalidad”: “estar a lado de” no explica las relaciones culturales ni su funcionamiento.

A finales del siglo XVIII, Johann G. Herder propuso el concepto (separatista) de culturas en su obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (*Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*):

Everything which is still the same as my nature, which can be assimilated therein, I envy, strive towards, make my own, beyond this, kind nature has armed me with insensibility, coldness and blindness, it can even become contempt and disgust. (Herder 2004: 29)<sup>43</sup>

Esta postura defiende lo propio junto con la exclusión del extraño. Es decir, este concepto tradicional de cultura tiende a cierta discriminación a base de cierta “naturaleza”. Esta premisa de “esfera” o “isla” y el precepto de pureza dificultan el entendimiento mutuo entre culturas. Para suplir tal esencialismo, algunos teóricos se apoyan en el concepto de interculturalidad, que presenta un modelo más dinámico de relaciones e interacciones, desde donde las culturas se constituyen y se comunican. Wolfgang Welsch (1999) argumenta, por su parte, que uno de los principales defectos de los modelos multiculturales e interculturales es que presuponen conceptualmente el modelo tradicional de cultura, ejemplificado por Herder.

Según el citado Welsch, la interculturalidad emerge como respuesta a la idea de que la cultura lleva necesariamente a conflictos interculturales. El modelo se detiene, como resultado, en formas en que las culturas puedan reconocerse y entenderse a pesar de ello. Este modelo presupone, por lo tanto, el concepto “esférico” o separatista de la cultura: “the recommendations of interculturality [...] are fruitless. The concept does not get to the root of the problem. It remains cosmetic” (Welsch 1999: 197). Es de interés señalar que en las instituciones académicas de los EEUU y (más tarde) en las de

---

<sup>43</sup> Herder, Johann Gottfried (2004) *Another Philosophy of History and Selected political Writings*. Ioannis Evrigenis and D. Pellerin (trans.) Indianapolis, Hackett.

Europa la reflexión sobre la interculturalidad estuvo estrechamente vinculada con el proceso de la migración y la necesidad de facilitar la escolarización a los hijos de las minorías étnicas.<sup>44</sup> Se tiende a criticar el modelo intercultural también por su carácter insuficientemente científico y algo utópico además de su referencia de soslayo a las relaciones de fuerza y de enfrentamiento que existen entre y en el seno de las comunidades sociales. Sanz Cabrerizo señala cierta ironía teniendo en cuenta el contexto en el cual se desarrolló y surgió en parte: desde la desigualdad de oportunidades educativas en los emigrantes y el deseo de diversificar, descompartimentar y negociar las relaciones (2008: 38). Aunque el modelo intercultural ha sido fuertemente criticado, reconocemos, de todos modos, el valor y la validez de algunas pautas desarrolladas a partir de su concepto.

Tras sus críticas de los modelos multicultural e intercultural, Welsch propone el de la transculturalidad, que no se apoya en el modelo tradicional de la cultura concebida como “esfera”. Se caracteriza, al contrario, por el mestizaje y la permeabilidad: “the concept of transculturality intends a culture and society whose pragmatic feats exist not in delimitation but in the ability to link and undergo transition” (1999: 200). Welsch ve en los filósofos Nietzsche y Wittgenstein ejemplos precursores del modelo transcultural. El primero había acuñado la fórmula del sujeto como multitud, aunque hay que añadir que su premisa de mestizaje sólo se extendía a una Europa desde donde vislumbraba un tipo de individual supra-nacional y nómada. Wittgenstein consideraba la cultura, por su estructura misma, como abierta a nuevas conexiones y a la integración.

El término “transculturación”, por su parte, se asocia principalmente con los teóricos latinoamericanos (los críticos literarios Ángel Rama y Antonio Cándido son dos figuras claves) quienes se interesaban por explicar la doble dirección del

---

<sup>44</sup> En “African, Immigrant and Writer”, el autor (s.n.) cita dos debates sobre la sociedad intercultural que se anticiparon al debate en España. En 1998, se publicó “La interculturalidad que viene. El diálogo necesario” por la Fundació Alfonso Comín que reunió a intelectuales de África y América del Sur para reflexionar sobre “cuáles deben ser las premisas y las coordenadas del diálogo que tiene que poner las bases de una convivencia intercultural [...] una sociedad común y compatible en el seno de una sociedad pluralista”. El autor advierte, sin embargo, la ausencia de la reciprocidad en el debate. Destacó, por lo tanto, la inexistencia de la figura inmigrante en la educación desde las sociedades de acogida y el potencial (no explorado) de enseñar de sus propias sociedades de salida. En *Jo també sóc catalana*, Najat El Hachmi plasma esta reticencia a la inclusión y reciprocidad en la sociedad catalana: “mi reflejo en sus ojos (de un dependiente), es el de una pobre chica inmigrante e ignorante, desconocedora del país donde vive, e incluso muda quizás [...] qué importa, nosotros siempre hace poco tiempo que estamos aquí, no importa que haya vivido ocho años en Marruecos y dieciséis en Cataluña, siempre me miras como el que acaba de llegar y no es capaz de aprender tu lengua [...] ¿no sabes que los niños hablan en catalán en el patio de la escuela?” (traducción de Rueda y Martín 2010: 247). Más adelante, afirma haber mantenido conversaciones enteras con interlocutores catalanes “de pura cepa” que se empeñaban en hablarle en castellano, “por no sé qué tipo de tozudez no cambiaban de lengua” (248). Relata, es más, el caso de una amiga suya que le reprocha por venir “de fuera” cuando intenta corregirle en catalán.

intercambio cultural en forma de proceso por el que una cultura abandona componentes propios (deculturación), toma los de otra cultura (aculturación) para crear algo nuevo inexistente hasta entonces (transculturación).<sup>45</sup> Es este proceso de desestructuración y reestructuración que se convierte en la clave de la evolución de las culturas. Estas ideas coinciden con y complementan la propuesta de Welsch. En el capítulo cuatro de la tesis, abordaremos una posible aplicación (y profundización) del modelo transcultural para clasificar la literatura marroquí escrita en castellano.

Al abordar el tema de la migración, los conceptos de mestizaje y criollización también nos resultan útiles para situar las entidades de múltiples formaciones y pertenencias, desprovistas de toda pureza en el origen y marcadas tanto por la ambigüedad como la ambivalencia. Para el escritor y crítico literario, Edouard Glissant, la diferencia entre el mestizaje y la criollización radica en “lo imprevisible”: mientras que el mestizaje produce unos efectos que podemos conocer previamente, la criollización, no. Glissant parte de la idea de que todas las culturas estén interrelacionadas, no sólo por contactos bipolares sino de forma polidireccional y que forman, por lo tanto, una red global e intrincada de culturas y literaturas que funcionan como una “unidad de diversidad liberadora” (2006: 31-33). El proceso de la criollización está configurado por dos características principales: constituye una penetración mutua de elementos culturales en la forma de choques, armonías, deformaciones, atracciones y rechazo y, por otro lado, el carácter impredecible del criollo, que emerge del contacto entre el colonizado y colonizador. En la criollización, no se trata tanto del movimiento y mezcla de elementos sino más bien de los procesos de “re-arraigo” tras la experiencia de “des-arraigo” (Glissant 2002: 16-18).<sup>46</sup> Esta forma de relacionarse en y con el mundo, desde el reconocimiento de la diversidad y celebrada como unidad, nos resulta estimulante para acercarse a la condición del migrante y los espacios abiertos desde la ficción.

---

<sup>45</sup> En 1982 Rama publicó *Transculturación narrativa en América Latina* (Madrid, Siglo XX). En 1984 se publicó su *La ciudad letrada* (New Jersey, Ediciones del Norte). La amistad con Cándido y la influencia de sus escritos (*La formación de la literatura brasileña*, por ejemplo) en la producción de Rama está bien documentada. Cándido es autor también de *Literatura y sociedad* (1965, Rio de Janeiro, Ouro sobre azul).

<sup>46</sup> *La Poética de relación* (1990) de Glissant enfatiza la inexistencia de un origen orgánico y singular del criollo, que emergió del contacto entre comunidades lingüísticas distintas y fragmentadas. Está vinculado, como resultado, con la experiencia mundial de Relación. Constituye literalmente el vínculo entre culturas y no pre-existió estos vínculos. Es, por lo tanto, la “lengua de lo Relacionado”.

Como observará el lector, en esta introducción hemos resumido algunos de los conceptos más empleados al abordar la relacionalidad cultural, teniendo en cuenta al sujeto migrante. Para nuestro estudio, no nos alineamos con un solo modelo o concepto, sin embargo, sino que nos nutrimos de las ideas múltiples en consonancia y disonancia que se mueven, chocan, divergen o convergen para crear nuevas direcciones o señalar posibles pautas “sincretizadas”. A continuación, exploraremos estas ideas dentro de algunos modelos teóricos concretos.



## Capítulo 2. La migración y la literatura

Literature is self-validating [...] a book is not justified by its author's worthiness to write it, but by the quality of what has been written. There are terrible books that arise directly out of experience, and extraordinary imaginative feats dealing with themes which the author has been obliged to approach from the outside [...] literature is not in the business of copyrighting certain themes for certain groups.  
Rushdie, *Imaginary Homelands*.

### 2.1. La importancia de la literatura en los estudios sobre migración

Hans Magnus Enzensberger afirma que en cualquier época y por las razones más diversas, una parte importante de la humanidad siempre ha estado en movimiento: de forma pacífica o forzada, en “simple migración” o huyendo; una circulación que necesariamente conlleva continuas turbulencias. Lo describe como un proceso caótico, que desbarata cualquier intención planificadora o cualquier pronóstico a largo plazo (1992:12). Advertimos que estas afirmaciones parecen aludir todavía a conceptos de unidades nacionales y configuraciones unitarias, que ya no engloban las (inter)relaciones en sentidos y direcciones múltiples y simultáneas. Tenemos en cuenta, no obstante, que para un sinnúmero de individuos, las fronteras infranqueables y vigiladas siguen siendo una realidad inmediata e íntima. Este capítulo aborda las características y ambivalencias de la condición de migrante desde la ficción. Nos apoyamos en la imagología, los estudios sobre la traducción y la crítica poscolonial para situar e interrogar la estrecha relación entre el texto y la sociedad en que se ha producido y ha sido recibido. Los distintos modelos teóricos mencionados, cuya combinación apunta a cuestionar los límites que imponen los confines nacionales y homogéneos, orientan la tesis desde un espectro poliédrico, sin olvidar por eso, los fuertes desequilibrios y jerarquías que configuran las relaciones.

En múltiples ocasiones, el pensamiento crítico de Salman Rushdie nos resulta particularmente estimulante y sugerente, y justificamos su aporte y relevancia debido a su propia experiencia colonial y migratoria, lo que configura y condiciona su escritura. No obstante, tal como el mismo Rushdie señala, somos conscientes de que el

acercamiento a la condición de migrante no tiene que pasar necesariamente por “el ojo crítico” o “la doble visión” del (escritor) migrante mismo. Es más, se podría preguntar el porqué de enfocarse en la “literatura de migración” cuando el fenómeno apenas da señales de vida en España, donde los autores migrantes de “segunda generación” son relativamente escasos. Mantenemos, sin embargo, que para los propósitos de nuestro estudio, la literatura de migración abarca todos los textos cuyo argumento gira en torno al topos del “viaje” (en sentido amplio) y traslado/instalación a un contexto distinto del origen, en sus múltiples y diversas formas. Esto incluye, aunque no abarca enteramente, a escritores marroquíes y españoles que escriben desde posicionamientos bien distintos (y no fijos o estables): España, Marruecos (y sus diásporas), etc.<sup>47</sup>

Los análisis sobre la migración han pasado por etapas reduccionistas cuyo proceso dinámico se fue añadiendo lentamente. Del inmigrante como “homo economicus”, concebido en términos económicos como mano de obra temporal,<sup>48</sup> se incorporaron las complejidades sobre sus necesidades (expectativas, prácticas sociales y religiosas) y otras dimensiones como de género o, más tarde, cuestiones relacionadas con las segundas generaciones. Emergió inevitablemente el mestizaje, por el cual los conceptos de hibridación y criollización se añadieron al campo de estudio (Allievi 2005: 138). La ficción presenta un campo enriquecido desde el cual abordar los cruces discursivos además de los matices introducidos para colmar los vacíos y limitaciones que emergían a la hora de acercarse a las migraciones en las sociedades emisoras y receptoras.

---

<sup>47</sup> Domingo Sánchez-Mesa plantea las dificultades de acotar el campo de estudio bajo “literatura de inmigración en español”: ¿debe considerarse como tal solamente aquella escrita por quienes hayan experimentado la inmigración? O, ¿es necesario que aparezca en ella la experiencia del viaje y de la inmigración de forma explícita? Plantea, es más, si en algún momento dado la literatura magrebí en español puede caber dentro de la “literatura de inmigración”. A partir de estas cuestiones, aborda “la literatura de inmigración en español” como la literatura escrita, tanto por autores españoles como extranjeros, que tiene en “su núcleo central la ficcionalización de la experiencia de la inmigración, con sus constantes temáticas y personajes asociados”. Coincidimos en señalar que la opción lingüística no limita el campo de estudio a un corpus condicionado por las categorías de “nacionalidad”, “lengua materna”, etc. (Sánchez-Mesa 2008: 164-5). Abordaremos éstas y otras cuestiones a lo largo de la tesis. Advertimos, de todos modos, cierto binarismo que encubre la definición (escritores españoles/escritores extranjeros), la cual esta tesis aspira superar.

<sup>48</sup> Bajo el título “Ven, ven, ven – vete, vete, vete”, aparecido en la obra *Contamos contigo* de Victor Canicio que documenta la vida de los emigrantes españoles en Alemania, se critica este utilitarismo de la mano de obra emigrante (de la que se esperaba docilidad y agradecimiento): “utilizarlos sin que molesten”, a eso se reduce, según un estudio llevado a cabo por sociólogos de Colonia, el criterio base de los alemanes, tanto patronos como obreros, en sus relaciones con los trabajadores extranjeros [...] Según Werner Kanein, comentarista de la Ley de Extranjeros, el poder permanecer y trabajar en la República Federal de Alemania viene a constituir “casi un acto de gracia”. Aquellos que la han merecido trabajan tanto más dócilmente por temor a perderla” (Canicio 1972: 24).



David Damrosch (2003: 288) subraya las formas de leer un texto literario y las implicaciones que acarrearán: leer el texto como “literatura” sugiere cierto énfasis en el lenguaje, la forma y la temática. Abordar el texto como fuente primaria de información, sin embargo, lo aleja del mundo de la “literatura”. Reconocemos, junto a Damrosch, el riesgo de abordar la obra literaria como si fuera una fuente fehaciente de información. Uno de los puntos de la imagología es precisamente el distanciarse del énfasis en la relación entre la imagen literaria y la realidad empírica, lo que exploraremos más adelante en el capítulo.

En la introducción de su antología de ensayos titulada *Writing across Worlds. Literature and Migration* (1995), los editores, Russell King, John Connell y Paul White, valoran la ficción por su particular nitidez al representar la nostalgia, la anomia, el exilio, el desarraigo o inquietud que caracterizan los movimientos migratorios. Resaltan la “literatura no académica”, escrita muchas veces por migrantes, como un acervo crítico y muy importante del proceso migratorio, ya que desvela la experiencia vivencial del “inmigrante”. Este enfoque y privilegio de la forma testimonial emerge como una opción atractiva para muchos autores en la temprana fase de la migración. Precisamos que la literatura de migraciones no sólo se limita a textos escritos por los propios migrantes, aunque este grupo constituye una parte significativa y valiosa del corpus y, según algunos críticos, refleja un paso transitorio. Dentro de esta tendencia, Patrick Duffy distingue la obra en gran parte autobiográfica escrita por los migrantes (testimonios directos y personales), de la ficción más general de autores “profesionales” que reflejan directa o indirectamente el fenómeno de las migraciones (King et al. 1995: x). Encontramos esta distinción demasiado restrictiva, sin embargo, ya que nuestro corpus seleccionado revela importantes cruces. Esta temprana publicación de King et al. no cuestiona tampoco la categoría de “literatura de migración”, lo que acapararía mayor atención en los estudios posteriores. Veremos que las líneas divisorias establecidas se superan y se disuelven en nuestro estudio de una selección de obras y autores. A continuación precisamos brevemente la creciente importancia de la migración en la ficción contemporánea.

Para Paul White, la frecuencia del tema migratorio no sólo es una reflexión de la condición humana sino que tiene su justificación interna literaria. En las últimas décadas, el tema de la migración y sus reverberaciones ha atraído a escritores de distintos movimientos literarios y tradiciones. Los testimonios literarios de la migración se enfocan, de manera directa y penetrante, en temas como percepción de lugar, los

sentidos de desplazamiento y transformación, las comunidades disueltas y creadas, la explotación, nostalgia, actitudes sobre el retorno, las relaciones y rupturas de familia, la auto-negación y auto-descubrimiento, entre muchos otros. Los autores de *Writing across worlds* coinciden en señalar que tales perspectivas (literarias) son muchas veces más sutiles y profundas que los estudios basados en estadísticas frías o respuestas globales de encuestas o cuestionarios. Esta idea viene reiterada por Paul White, quien concibe las novelas como reveladoras de las relaciones de gente y lugar, la importancia de territorio, la retención de múltiples identidades o las discordancias que ocasionan las experiencias migratorias en las vidas de individuos y sociedades (1995: 14). El valor e importancia de la literatura para el tema de la migración suelen estar minusvalorados o subestimados en las investigaciones y el acercamiento al tema, tal como subraya Jorge Urrutia en su breve artículo “Inmigración y literatura”:

Los estudios migratorios se consideran habitualmente desde el punto de vista de la economía y de la sociología. Nada más exacto. También de la política. Nada más necesario [...] las autoridades educativas acaban preocupándose de la escolarización de los niños inmigrantes. Nada más justo. Sin embargo, poco se dice sobre las implicaciones culturales.<sup>49</sup>

Paul White enfatiza, es más, el poder de la creación literaria para elucidar los procesos de socialización que construyen la aceptación de la migración (en las mentalidades sociales) como un medio viable y hasta esperado para realizarse o lograr ciertas metas (1995: 16).

En su estudio del caso alemán, los autores Sabine Fischer y Moray McGowan conciben la literatura de migración no sólo como evidencia social sino como un discurso potencialmente transgresor por su posicionamiento periférico en el sistema. La literatura se concibe como subjetiva, individual y diversa; refleja, pero también exagera, desafía y hasta invierte la experiencia social que la informa. Los autores añaden que, al no formar parte del discurso social establecido, y al establecer lo posible más allá de lo vivido, la función de información social puede hasta pervertirse (1995: 41). En el

---

<sup>49</sup> “Inmigración y cultura” en *El Cultural*, 30 de junio de 2001. Destacamos que Paul White apoya estas observaciones al enfatizar el poder de la ficción de migración: “[...] creative or imaginative literature has a power to reflect complex and ambiguous realities that make it a far more plausible representation of human feelings and understandings than many of the artefacts used by academic researchers. Especially in the topic of migration, the levels of ambivalence, of plurality, of shifting identities and interpretations are greater than in many aspects of life [...]” (White 1995: 16).

ensayo “African, Immigrant and Writer”, el autor (anónimo) observa que la literatura migrante, por su esencia misma como proyecto literario, permite la experimentación con la creación de nuevas identidades, permite la irreverencia hacia roles proscritos y modifica la posición marginal ocupada por las voces migrantes y su presencia en la esfera social.<sup>50</sup> Vale la pena complementar esta función de la literatura de migración con la expresada por Azade Seyhan. La crítica hace hincapié en el papel del escritor migrante como “cronista de historias olvidadas y desconocidas”, además de los matices de género, clase o etnia que salen a la luz bajo el prisma de recuerdos e interpretaciones personales:

Writers [in the diaspora] become chroniclers of the displaced whose stories will otherwise go unrecorded [...]. Through the lens of personal recollection and interpretation, the specificity of class, ethnic and gender experiences gains a stature that is often erased. (Seyhan 2000: 12)

Cabe subrayar la importancia de la narrativa para la memoria histórica y cultural. El papel de los narradores y cuentistas como participantes de la historia es innegable. A través de la narrativa literaria, se puede corregir experiencias olvidadas a la fuerza, permitir que los silencios de la historia salgan a la luz o imaginar guiones alternativos del pasado (Seyhan 2000: 3). Destacamos este último punto en el estudio de las relaciones entre los marroquíes (musulmanes) y los españoles a lo largo de los siglos. Daniela Flesler traza, a través de una amplia selección de relatos, mucha de la hostilidad hacia los inmigrantes marroquíes (en la actualidad) a la invasión árabe de la península y la larga historia con el Islam (ocho siglos). La autora mantiene que este patrimonio histórico y cultural ha sido negado, en gran medida, en la construcción (continua) de la identidad española (2008: 39). En las narrativas estudiadas, tanto los autores españoles como marroquíes remontan a este pasado, a veces como amenaza, otras veces como reivindicación histórica, abriendo y cuestionando así “el fantasma del moro” que habita “the disadjusted now” (Flesler 2008: 56). La presencia migratoria interpela (potencialmente), es decir, los discursos hegemónicos que construyen una identidad

---

<sup>50</sup> Según el autor (s.n.), la literatura permite una visibilidad auto-construida, ayuda al sujeto a inscribirse en la existencia pública. Colectivamente, la escritura de migración provee una retórica alternativa que sitúa la migración fuera de la esfera de discursos proteccionistas de regulaciones y fronteras. Muestran su desprecio por tales textos legales que pretenden micro-gestionar sus vidas y cuerpos en España. Sin poder votar, sin ser representados o sin poder intervenir en la política, los migrantes recurren a la escritura literaria para responder a las medidas regulatorias (“African, Immigrant and Writer”, 2008: 6).

excluyente y pone en cuestión las fronteras de la versión histórica nacional y la frágil unidad del Estado-nación.<sup>51</sup> A continuación destacamos algunas de las tempranas formas literarias en que se plasman las experiencias migratorias, con particular atención a los cruces y matices en las distinciones.

## **2.2. La evolución en las formas y tipologías de la literatura de migración**

Como hemos señalado, se tiende a distinguir, en cuanto al tema de la migración, los escritos basados en la investigación de los derivados de la experiencia autobiográfica. Destacamos, es más, la preeminencia de “individuos diaspóricos” que se decantan por la escritura creativa y académica en torno a la migración y sus impactos. Esta idea está corroborada por Nederveen Pieterse en la introducción de su obra *Ethnicities and Global Multiculture*, donde subraya tal conexión (desde el contexto norteamericano), y sus implicaciones en los estudios producidos:

[M]ost studies of immigration around the century in the United States were done by recent immigrants. This is also true now; many scholars of multiculturalism share a migration and diaspora profile. There is an emotional and existential texture to the migration-multiculturalism discussions stemming from histories of travel, often across generations. When migration is part of one's life history, one empathises with newcomers' needs and anxieties, and after spending a lifetime in the destination country, one identifies with its needs too. One knows that world citizenship is acquired one step at a time. (2007: 4)

En cuanto a la ficción, los motivos que llevan a muchos escritores con un pasado migratorio a escribir pueden incluir consideraciones artísticas o comerciales, pero también la posible necesidad de una catarsis, donde el acto de escribir contribuye a las redefiniciones de identidad. Tal como lo expresa Pieterse, vivir con dos culturas da lugar a un importante y continuo cambio de identificaciones. En otras instancias, ciertas

---

<sup>51</sup> En este sentido, citamos la práctica interpretativa que subrayan los autores al abordar la literatura “migrante”: “the analysis of migrant literature should always respect both specific factors of ethnic and cultural background, class, generation and gender, and the shaping force of the individual literary imagination. At the same time, the common, migration-related socio-economic and cultural experiences of exclusion and discrimination that inform it should never be forgotten or obscured” (Fisher and McGowan 1995: 53).

organizaciones son quienes encargan a los autores escribir. Las razones pueden incluir un objetivo político de mostrar una legitimidad cultural. Gran parte de esta escritura tiene un propósito neo-realista: sacar a relucir la situación migratoria como forma de crear un clima político para su mejora. El material, en tales casos, está directamente vinculado con las experiencias vividas y aunque el estilo y lenguaje pueden resultar menos complejos que en otras obras, a veces se encuentran experimentos con una mezcla de estilos literarios de distintos orígenes culturales. Este hecho, que podríamos denominar “la carga de la representación”, es significativo y lo exploraremos con más detalles en los siguientes capítulos.

Hay que constatar que, en esta tesis, las obras autobiográficas no constituyen un corpus significativo y la mayoría de los autores, tanto marroquíes (con experiencias migratorias) como españoles, eligen el tema para hacer una crítica de las políticas injustas o denunciar las condiciones y tratamiento que reciben los inmigrantes indocumentados, en la mayoría de los casos. Las perspectivas marroquíes (diaspóricas) son particularmente interesantes para el estudio ya que los autores han vivido o crecido en un entorno influenciado o configurado por movimientos migratorios.

Nos parece interesante y relevante detenernos en las distinciones y matices que introduce Jorge Urrutia para situar la literatura de los autores que viven en el extranjero. Urrutia ironiza sobre la sospecha con la cual se recibe cualquier obra que mezcle tradiciones culturalmente diversas, lo que provoca aún mayor desconcierto cuando se pasa a la clasificación y pertenencias de autores que se establecen en el extranjero (considérense Juan Goytisolo). Algunas posibles situaciones incluyen lo siguiente:

1. Aunque el escritor viva en un país extranjero de una lengua distinta, escribe en su lengua materna y aspira a publicar en el país de origen.
2. El escritor escribe en su propio idioma en un país extranjero de lengua distinta, y publica en “editoriales peculiares” del lugar de residencia, en otros países de lengua común, o publica sus obras a su regreso.
3. El escritor opta por una integración e inserción rápida en el país extranjero y escribe en la lengua de acogida, adaptándose a la temática o modos retorizados del país.

El poeta español también recuerda que las nuevas migraciones dejan su huella en la práctica literaria “con caracteres que, a veces, nos pasan desapercibidos” (Urrutia 2001:9). Por la temprana publicación de este artículo en un periódico español (suplemento del *El Mundo*) cuyo contexto apenas asimilaba la llegada e incipiente residencia de colectivos migratorios, podemos comprender que Urrutia no llega a plantearse las complicaciones y matices que introducen los migrantes y sus hijos que se instalan en el país de acogida, y optan, naturalmente, por escribir en el idioma de su educación, aunque tales textos no siempre son considerados o aceptados como parte del acervo literario (unitario) nacional. Advertimos, es más, que la enumeración de Urrutia se desarrollan en o emergen de situaciones o contextos particulares, tales como el exilio (con una marcada visión del retorno), y la presencia de intelectuales cuya mirada y público siguen siendo dirigidos al país emisor. Debemos ampliar, por tanto, estas “situaciones” en nuestro estudio para así tener en cuenta, entre otras cosas, las experiencias coloniales que usurpan e imponen lenguas (dominantes) en la enseñanza, lo que resulta, muchas veces, en vidas truncadas o más positivamente, en múltiples posicionamientos. Es desde este contexto poscolonial que emergen algunos de los escritores aquí estudiados, tales como Tahar Ben Jelloun o Fouad Laroui, que fueron educados en francés y viven (o vivieron) en Francia.<sup>52</sup> Otro ejemplo de las fronteras borrosas de estas distinciones se evidencia en el caso del autor Rachid Nini, que escribió su obra en árabe desde España, y la publicaba en “capítulos” en un periódico marroquí. Confiesa, sin embargo, que escribía para el público español. Profundizaremos en este caso en el cuarto capítulo de la tesis. Algunos críticos describen tales producciones como formas terapéuticas para las “víctimas de procesos sociales”, quienes articulan sus experiencias de inmigración comunes a través de formas convencionales y autobiográficas (King et al. 1995: xii).

Con respecto a la migración en la ficción, Russell King distingue entre las “pre-literaturas” y la “literatura creativa”. Esta última consiste en una variedad más sofisticada de narrativas que incluyen novelas, obras de teatro, películas o poesía. Los autores suelen ser profesionales de origen migratorio cuyas obras abarcan desde

---

<sup>52</sup> En la publicación de Fouad Laroui, “Misunderstandings”, dedica un breve apartado a su expresión literaria en francés. En Marruecos, hay el árabe clásico y su dialecto, el daarija, que está en constante proceso de evolución: “when you write in Darija, you can be sure that whatever you are writing will be completely obsolete in a couple of years” (2009: 410). Los amazigh tienen por lo menos cuatro dialectos, y en el caso de Laroui, fue educado desde la escuela primaria en francés: “writing in French is not a choice of some spoiled brat who speaks many languages and decides, ‘[...] i’ll write in French’. I cannot write novels in any other language than French. This is one of our misunderstandings. We do not have a choice” (2009: 410).

representaciones de inmigrantes a temas más complejos como la identidad o ambivalencia que resultan de las confrontaciones o mestizaje. En la primera categoría (de pre-literaturas), se encuentran a menudo publicaciones étnicas y periódicos comunitarios que representan, en muchas ocasiones, un esfuerzo por mantener las identidades del pasado. Otras formas incluyen diarios, cartas, canciones o narrativas orales. Con el tiempo, esta pre-literatura da paso a poemas, relatos y reportajes escritos, muchas veces en la lengua materna, y publicados en periódicos y revistas que circulan dentro de la comunidad étnica.

Resulta estimulante contrastar estas dos formas descritas arriba (pre-literaturas y literatura creativa) con “la literatura de exilio” y “la literatura de contra-exilio”, que distingue Claudio Guillén en su artículo “On the Literature of Exile and Counter-exile” (1976). Guillén describe la primera (lo que rebautizamos “literatura de migraciones”) como situada *en* el exilio [la migración], que da voz a las experiencias, de manera directa o confesionalmente. Esta literatura está vinculada con lo que llama “sentimientos modernos de nacionalismo” (1976: 279). Es decir, no se aleja del concepto de una cultura específica o unitaria. En cuanto a “la literatura de contra exilio” [“literatura de contra-migración”, en nuestro caso], el autor aprende y escribe *desde* el exilio [la migración], distanciándose de ello como entorno o motivo, “y reaccionando ante las condiciones sociales, políticas o, en general, semióticas de su estado, mediante el impulso mismo de la exploración lingüística e ideológica que le permite ir superando esas condiciones originarias” (Guillén 2007: 36). Es decir, mientras que en el primer caso, el autor se inspira constantemente en el lugar de origen, que configura y condiciona directamente su escritura, en el segundo caso, se trasciende esta fase y supera este condicionamiento: “no great writer can remain a merely local mind, unwilling to question the relevance of the particular place from which he writes” (Guillén 1976: 280). En esta literatura de “contra-migración”, se trasciende lo local, y el lenguaje adquiere un nivel de alegoría y metáfora. Guillén sitúa los textos dentro de estos dos polos; en un continuo dialéctico, que va desde la realidad dolorosa de la “migración” a la representación imaginativa de temas ficticios.

¿Podemos hacer equivaler, entonces, la “pre-literatura” (Russell King) a la “literatura de migraciones”, y la “literatura creativa” a la “literatura de contra-migración”, combinando de este modo las propuestas señaladas arriba? Creemos que aunque sí se complementan, la propuesta de Guillén ofrece mayores matices y ambivalencias en su aplicación a la literatura de migración. Advertimos que nuestro

corpus de textos sí se inserta en este continuo que ha trazado Guillén. Nuestra selección muestra que gran parte de los textos no ha superado “los sentimientos modernos de nacionalismo” aunque en los casos de escritores “de segunda generación”, sus escritos se acercan más a la “literatura de contra-migración” (Guillén). Su temática, que raras veces se aleja de cuestiones migratorias, no nos permite situarla cabalmente en la etapa “trascendida” que describe Guillén, sin embargo. Notamos, finalmente, que aunque tomamos en cuenta esta distinción estimulante en nuestro estudio, no la aplicamos plenamente a la selección aquí explorada. A continuación, pasamos a las tendencias en el contexto español.

Se podría incluir lo que se ha llamado “literatura de pateras” (en el contexto español y hasta cierto punto marroquí) dentro de las formas tempranas de la literatura de migración, o según la línea de pensamiento de Claudio Guillén, el situarse *en* (y no *desde*) la migración. Es decir, no se aleja de la experiencia inmediata y “directa” de la llegada y sus efectos. En los años recientes, coincidiendo con la mayor atención mediática y política dada al tema de la “inmigración ilegal” en España, ha surgido esta literatura cuyo enfoque se vuelca primordialmente en el cruce clandestino por el Estrecho de Gibraltar. Nieves García Benito subraya como fundamentales en ella los siguientes elementos: “mostrar la profundidad de la Prueba-Paso del Estrecho, mostrar la situación de guerra-frontera en tiempos de paz, mostrar la injusticia en su más pura esencia, mostrar el caos” (2004: 76). Es decir, se detiene en la postura militante que debe adoptar esta (temprana) literatura frente a los muchos muertos en el Estrecho, y se muestra crítico de una Europa “que se mira a sí misma cual Narciso en el espejo” (2004: 76), que consolida su “cultura unitaria”, aplastando al Otro.

Como es de esperar, la omnipresencia de las normas, leyes y fronteras también aparecen en primer plano en esta “literatura de pateras”. Es el Estrecho de Gibraltar, el gran “tanatorio” de las últimas décadas, que emerge como la metáfora de hipocresía y doble moral de la fortaleza Europa. Se perfila como una frontera doble y ambigua, que actúa como puente y barrera a la vez; que acoge y rechaza al Otro. Este juego ambiguo entre “el Bien y el Mal” no escapa a los autores e investigadores: la frontera asegura una identidad más homogénea y deseada mientras que es suficientemente porosa para permitir el traspase de emigrantes económicos, que sustentan la economía (García Benito 2004: 60). La frontera se erige como un área que se posiciona tanto geográfica como política y culturalmente, como figura y metáfora que pone de relieve la tensión



dialéctica entre mundos disímiles. Diversos autores que se ocupan de este fenómeno (Teresa Mckenna, Marco Kunz) advierten, de todos modos, que al enfatizar la “romantización” y aventura del cruce, la metáfora puede eclipsar los verdaderos asuntos en juego: la amenaza de detención, explotación, pérdida de dinero y dignidad, encarcelamiento y hasta la muerte.

En sus estimulantes versos cargados de violencia, dolor y supervivencia, Gloria Anzaldúa traza el lento proceso de evolución y concienciación que se efectúa en la condición (movidiza) de la “borderland” o frontera (1999: 216-17). Define la frontera como una línea siempre en transición, establecida donde dos universos contrarios se establecen con el objetivo de apartar los elementos no deseados, es decir, los que no corresponden a los cánones aceptables:

Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish *us* from *them*. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and the forbidden are its inhabitants. Los *atravesados* live here: the squint-eyed, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulatto, the half-breed, the half-dead; in short, those who cross over, pass over or go through the confines of the “normal”. (Anzaldúa 1999: 25)

La frontera ya no sólo significa una línea en el mapa sino una condición histórica para nuevas form(ul)aciones críticas. Por eso, los “atravesados” que la habitan cambian según el contexto y momento históricos y sociales.

Entre las razones de la tendencia (de paterización) en la literatura de migración, se incluyen la moda o ganancia asegurada por una parte, o cierta preocupación por solidarizarse con el sujeto migrante; un compromiso con la “Palabra-Acción”, por otra parte. García Benito ve la necesidad de invertir y creativizar “desde la otra frontera” la imagen que llega; de situarse en el otro lado, en el lugar del Otro (2004: 71). Varios autores abogan, es decir, por una función crítica y comprometedora de la literatura que no sólo plantea e identifica todos los problemas, sino también responsabiliza a los “culpables” y establece un verdadero encuentro dialéctico. Intentan, por lo tanto, representar o resucitar las voces sumergidas, ahogadas o silenciadas; incluidas las historias olvidadas de los que llegan ya muertos o sin identidad. Son varios los desafíos que surgen al intentar dar voz a la figura migrante, sin embargo.

Daniela Flesler, entre otros, se detiene en los peligros de esta literatura mimética de un notable discurso de compasión o “rescate misionario”, y sus implicaciones en la representación del Otro. Vale la pena citar una de sus conclusiones más importantes ya que muchas obras tanto españolas como marroquíes de migración pecan de lo que llama *ethnographic performance*:

The positioning of the Spanish writer as traditional ethnographer produces the effect of converting their immigrant informants into subalterns, erecting an insurmountable distance between them. This distancing, constitutive of racism, fixes the immigrant as an irremediable other. (Flesler 2008: 193)

Marco Kunz también se detiene en los desafíos planteados al escribir sobre la realidad de la “inmigración ilegal”, y el temor de que los logros estéticos o la impresión de déjà-vu que causa la intertextualidad familiar eclipsen la realidad del fenómeno (2003: 231).<sup>53</sup> Critica que la ficción española contemporánea prefiere “la visión catastrófica o a veces picaresca” de la inmigración, y no se decanta por la representatividad estadística. Se inclina al carácter arquetípico, o el potencial de provocar efectos emocionales. Kunz señala, es más, cierta conformidad con el horizonte de expectativas del público lector, lo que lleva consigo el peligro de “derivar hacia la romantización de la aventura migratoria, hacia la trivialización del drama humano o hacia su sublimación estética” (Kunz 2003: 234).

En la fase más desarrollada de la literatura de migración, el texto no sólo arroja luz sobre los procesos migratorios sino que los autores nacidos de tal experiencia asumen un papel importante a la hora de forjar una literatura antiguamente nacional e internacional. El inmigrante se convierte en un participante-observador crítico de su propia condición, que permite perspectivas enriquecedoras e importantes de las experiencias reales y vividas de la inmigración o de la dicotomía *insider-outsider*. Como veremos a continuación, aunque esta literatura de migración tiene un aporte muy valioso, no hay que descartar sus posibles limitaciones o defectos - “la carga de la representación”, o lo que se ha llamado “la complicidad étnica en la reificación cultural”

---

<sup>53</sup> Kunz se detiene en el posicionamiento de la literatura, sobre todo cuando en la realidad, las catástrofes diarias se han transformado en un espectáculo mediático que, por la repetición de la noticia dentro de un marco estrecho, corre el riesgo de fomentar la indiferencia del público más que de despertar y mantener en vigilia su conciencia crítica y su sentido moral ante la tragedia humana que se desarrolla en los medios. El crítico advierte además, que equivaler (falazmente) la inmigración y pateras distorsiona y oculta la realidad vital de gran parte de los inmigrantes. Tal aspecto normalizante se ve como “menos apto” a la ficcionalización (2003: 234).

(Dirlik 2000: 220). Cabe mencionar que en el contexto español, este fenómeno apenas se está produciendo. Algunos de los autores más conocidos incluyen a Najat El Hachmi, Laila Karrouch o Said El Kadaoui Moussaoui, cuyas obras están mayoritariamente escritas en catalán. En el caso de este último autor (y psicólogo) que vive en Cataluña, su primera novela fue escrita, sin embargo, en castellano. En una entrevista con Sara Chiodaroli, explica esta elección de la siguiente manera:

Mis tres idiomas son el amazig, el castellano y el catalán. El amazig transmitido vía oral. No lo sé escribir [...] siempre he leído mucho en castellano aunque cada vez más, porque ya existen buenas traducciones de prácticamente todo al catalán, lo leo más también. No sabría decirte si pienso más en castellano o en catalán. Pero de forma natural, escogí el castellano. Lo que es seguro es que, si me dejan y me publican, publicaré algo en catalán también. (Chiodaroli 2010)

No es de sorprender, por lo tanto, que la más reciente novela del autor se publicara en catalán bajo el título *Cartes al meu fill* (2011). En cuanto a los escritores migrantes, Russell King llama la atención a las formas subjetivas de recordar y la susceptibilidad de estar sujetas al control social implícito o a cierta reorientación basada en el poder que ejercen las formas culturales dominantes (King 1995: xii). Iain Chambers corrobora esta idea al subrayar la parcialidad y partidismo del idioma mismo: “it speaks for someone and from a specific place, it constructs a particular space, a habitat, a sense of belonging and being at home” (1994: 24). Tampoco hay que descartar la hegemonía de la industria editorial que impone su propio control sobre lo que está publicado y distribuido. Este hecho puede determinar la publicación de obras que sólo se conforman con los estereotipos predominantes, y en cierto rechazo de una literatura más contestataria que pueda reflejar o captar con “mayor envergadura” la experiencia migratoria. Hay que reconocer, entonces, que las disonancias en las experiencias dentro de un solo grupo y las múltiples perspectivas e interpretaciones no siempre encuentran canales de publicación, controlados a su vez por ciertos miembros del grupo étnico.

### 2.3. En búsqueda de un nuevo hogar donde instalarse: la escritura (migrante)

The migrant suspects reality: having experienced several ways of being, he understands their illusory nature. To see things plainly, you have to cross a frontier.  
Salman Rushdie

No sólo de literatura vive, en definitiva, el desterrado.  
Claudio Guillén

Frente a las escisiones y rupturas creadas en la migración, la escritura se introduce como el nuevo hogar del migrante, lo que está compartido por varios autores de un pasado migratorio y por críticos que buscan consolidar un nuevo género de inmigración, como Rosemary M. George (1999: 171). El pertenecer a dos mundos puede ser un terreno muy fértil para un escritor, como nos explica Salman Rushdie en su ensayo *Imaginary Homelands*: “if literature is in part the business of finding new angles at which to enter reality, then once again our distance, our long geographical perspective, may provide us with such angles” (1992: 15). Rushdie señala la riqueza y múltiples posibilidades que la inmigración supone para el autor, distinguiendo esta vez entre “múltiples arraigos” y “desarraigo” y optando por el primero:

I don't think that migration, the process of being uprooted, necessarily leads to rootlessness. What it can lead to is multiple rooting. It is not the traditional identity crisis of not knowing where you come from. The problem is that you come from too many places. The problems are of excess rather than of absence.<sup>54</sup>

Esta idea está reiterada en múltiples narrativas de migración (desde contextos dispares) tal como se ejemplifica en *L'interdite* (1993) de Malika Mokeddem o *Seasonal Adjustments* (1995) de Adib Khan. En esta última novela, se concibe las múltiples pertenencias como una riqueza que conlleva mucha responsabilidad por el privilegio que otorga al individuo, concebido en términos de un “composite equal”.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Entrevista con el autor, recogida en *Conversations with Salman Rushdie* (2000), ed. Michael R Reder, University of Mississippi Press, pág ix.

<sup>55</sup> En esta cita de *Seasonal Adjustments*, sobresale la “mixtura” que une a la humanidad y que triunfa sobre las diferencias raciales o religiosas: “you can never call anything your own. But out of this deprivation emerges an understanding of humanity unstifled by genetic barriers [...]. You realise that behind the trappings of cultural differences human strengths and failures are global constants. That is a very precious knowledge, it makes you appreciate mixture which binds humanity and I am part of it. No better no worse than anyone I am an equal. An equal because I know I am a composite of all those

Este concepto de igualdad en la multiplicidad, en la diferencia, ha sido explorado por muchos teóricos, entre ellos Homi Bhabha, en su desarrollo de “ciudadanía simbólica” o un “cosmopolitismo vernacular”, un término prestado de V.S. Naipaul. La siguiente cita extensa recogida por Russell King et al. también se alinea con la ambivalencia, el dolor y la riqueza que caracterizan la experiencia migratoria, y nutren la literatura que se convierte en el nuevo lugar donde habita el migrante:

The migrant voice tells us what it is like to feel a stranger and yet at home, to live simultaneously inside and outside one's immediate situation, to be permanently on the run, to think of returning but to realize at the same time the impossibility of doing so, since the past is not only another country but also another time, out of the present. It tells us what it is like to traverse borders and by doing so suddenly become an illegal person, an “other”; it tells us what it is like to live on a frontier that cuts through your language, your religion, your culture. It tells of long-distance journeys and relocations, of losses, changes, conflicts, powerlessness and of infinite sadnesses that severely test the migrant's emotional resolve. It tells of new visions and experiences of the familiar and unfamiliar. For those who come from elsewhere and cannot go back, perhaps writing becomes a place to live. (King et al. 1995: xv)

Toda migración implica cierta pérdida y riesgo, un desarraigo y un temor, en mayor o menor medida. El migrante no sólo está transformado por los cambios sino que también transforma su nuevo entorno: “migrants may well become mutants, but it is out of such hybridisation that newness can emerge”.<sup>56</sup>

En su obra *Satanic Verses*, Rushdie plantea la cuestión de la mutabilidad de la esencia del ser en la migración, a través de dos posibilidades opuestas, ilustradas en las ideas del filósofo y poeta romano, Lucrecio, por un lado, y Ovidio, por el otro. En *De la naturaleza de las cosas*, Lucrecio constata que:

---

contradictory characteristics which are far stronger than any racial or religious differences. And that is worth celebrating” (Khan 1994: 143).

<sup>56</sup> Esta cita forma parte de la entrevista con Rushdie en *BBC Conversations Series*. La idea expresada penetra muchas obras de migración, tal como se evidencia en *Satanic Verses*, que contiene una multitud de conceptos estimulantes para reflexionar sobre la condición migrante, en cuanto a la nueva sociedad que se forma como resultado de la transplantación del otro en la metrópoli: “make no mistake [...] we are here to change things. I concede at once that we shall ourselves be changed, [...] we are other than what we would have been if we had not crossed the oceans, if our mothers and fathers had not crossed the skies in search of work and dignity and a better life for their children. We have been made again: but I say that we shall also be the ones to remake this society, to shape it from the bottom to the top [...] it's our turn now” (Rushdie 1988: 414).

No puede cuerpo alguno de su esencia/los límites pasar sin que al momento/ deje de ser lo que era; por lo tanto, /Si se transforman estos elementos [...] /Es preciso que de otros inmutables/se compongan.<sup>57</sup>

La visión contrastada la ofrece el autor de *Metamorfosis*, Ovidio quien mantiene cierta inmutabilidad del ser a pesar de los cambios experimentados:

Todas las cosas se mutan, nada parece [...] como se acuña la fácil cera en nuevas figuras, y no permanece como fuera ni la forma misma conserva, pero aun así ella la misma es: que el alma así siempre la misma, es, pero que migra a variadas figuras, enseño. (2012: 366)<sup>58</sup>

Estos dos polos opuestos nos remiten al poema de Wislawa Szymborska sobre el cohombro de mar quien debe partirse para sobrevivir; “para volver a nacer, primero tienes que morir” (Rushdie 1988: 403).<sup>59</sup> Según Claudio Guillén en “El sol de los desterrados: literatura y exilio”, Ovidio será a lo largo de los siglos el arquetipo de una “sensibilidad afligida, negativa, centrada en la protesta, la nostalgia, la lamentación” (2007: 36). De hecho, el ensayo de Guillén, que analiza el tema del destierro en los autores de distintas épocas y lenguas, coincide con las dos valoraciones abordadas en *Satanic Verses*. Es decir, por una parte, el destierro puede provocar un impulso solidario de alcance más amplio – filosófico, político, religioso, poético; o por otra parte, puede resultar en una ruptura y mutilación, como el caso paradigmático de Ovidio. Para recapitular, en estos últimos párrafos, nos hemos detenido en las fronteras internas que se remueven y se cuestionan en la migración, tan vinculada con la vida y la muerte.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas*, Editorial del Cardo, 2003, versos 992-999.

<sup>58</sup> Ovidio *Metamorfosis. Libros I-V*. Madrid, Gredos.

<sup>59</sup> En su poema titulado “Autotomía” sobre la escisión del cohombro del mar para su supervivencia, Wislawa Szymborska escribe: “When in danger the sea-cucumber divides itself in two:/one self it surrenders to the world,/with the second it makes good its escape. [...] On one shore death, on the other life./Here despair, there hope./To die as much as necessary, without going too far./to grow back as much as needed, from the remnant that survives [...] the chasm does not cut us in two./the chasm surrounds us (1981:137).

<sup>60</sup> Guillén constata que en el año 8 CE, el poeta Ovidio fue exiliado a un punto situado en la más remota periferia del espacio imperial, a un *orbis ultimus* (2007: 36). Encontramos un interesante paralelismo, por otra parte, entre el exilio y la escritura expresado por Goytisolo: afirma que hay escritores en los que el exilio acaba con su escritura. Los describe como “costumbristas, que reflejan la sociedad en la que viven”, y al quedar aislados de esta sociedad, su poder de creación literaria se debilita. En el otro extremo, hay escritores que, se enriquecen al convertirse en apátridas: “yo siempre he dicho que la posibilidad de ver la propia cultura a la luz de otras culturas es muy importante, porque la escala de valores cambia completamente” (Entrevista a Juan Goytisolo en la página web C.E.M.A, 15 de mayo de 2007).

Una identidad renegociada del inmigrante debe partir necesariamente de parámetros revisados. Tradicionalmente, se ha insistido en el lugar de nacimiento, el lenguaje, la familia y la cultura como coordenadas en la constitución de la identidad humana. Con la ruptura de algunos de estos focos arquetípicos, el inmigrante se ve obligado a descubrir nuevas maneras de construir los terrenos de la identidad humana. Las disrupciones no hacen estos parámetros necesariamente obsoletos, sino que llevan a su renegociación y sugieren la necesidad de coordenadas alternativas por las cuales se puede identificar un ser humano. El sociólogo Ulrich Beck considera, por su parte, la caída en descrédito de los marcadores tradicionales de identidad (nacionalidad, origen, arraigo, residencia), como una trasnochada rectificación de un error epistemológico fundamental del pensamiento humano, a saber, el considerar como “excepcional” la permeación e interacción de culturas. (Pultz Moslund 2010: 2)

Señalamos, de todos modos, la necesidad de desenmascarar la categoría “inmigrante” e interrogar su construcción etnográfica: ¿cuándo se debería dejar atrás tal denominación? ¿Después de cuántas generaciones?. Nos interesa indagar no tanto en cómo ser y vivir la migración como si fuera una condición permanente, sino cómo subvertir y sacar a la luz su construcción ideológica y las implicaciones reales en la vida de los que así son etiquetados.<sup>61</sup> Es decir, nos apoyamos en el juicio de Antonio Tello, para quien el fenómeno de inmigración no depende tanto de una cuestión de origen geográfico, sino de factores económicos y culturales: “sólo aquellas personas económica, social y culturalmente desfavorecidas continuarían siendo inmigrantes a perpetuidad” (1997: 131).<sup>62</sup>

Dentro de este cuestionamiento de la inmigración como punto de partida, resulta esclarecedor citar los argumentos del sociólogo y escritor de *The Black Atlantic*, Paul Gilroy. El crítico confiesa su perturbación ante la noción misma de la migración, independiente de su componente creativo o sociológico. Gilroy mantiene que no puede haber un discurso sobre la migración sin tomar en consideración la fuente histórica del racismo actual en la Europa contemporánea (2005: 10).<sup>63</sup> Invita a un cuestionamiento

---

<sup>61</sup> Inés D’Ors observa que en el campo psicológico, parece consolidarse la noción de “inmigridad”, descrita como el estatuto permanente de inmigrante al ser considerado ajeno y otro: “la sustantivación del verbo viene a fijar en el imaginario social un estatuto de provisionalidad [...] que se hace extensivo a sus hijos y nietos” (2002: 32).

<sup>62</sup> Tello, Antonio (1997) *Extraños en el paraíso*. Barcelona, Flor del Viento.

<sup>63</sup> Homi Bhabha también aborda la complejidad de la significación cultural desde la dimensión transnacional y las traducciones culturales que se efectúan: “the transnational dimension, of cultural transformation – migration, diaspora, displacement, relocation – makes the process of cultural translation – a complex form of signification. The natural(ised) unifying discourse of “nation”, “peoples” or authentic

del término “inmigrante”<sup>64</sup> y “la migración” en una Europa que niega y reprime su pasado colonial e imperial donde se gestó y se consolidó el racismo. Argumenta que éste antecede a la emigración y que debería ser el punto de partida en la reconfiguración de las fronteras del mapa. Al contrario, cuando se parte de la “migrancy” como el elemento decisivo, son los inmigrantes quienes se convierten fácilmente en los autores y responsables de su propia desgracia. Se disculpan, de esta forma, la violencia y la hostilidad dirigidas a ellos por sus “anfitriones reacios”:

If there must be one single concept, a solitary unifying idea around which the history of post-colonial settlement in XXth century Europe should revolve, that place should be given not to migrancy but to racism. The racisms of Europe’s colonial and imperial phase preceded the appearance of migrants inside the European citadel. It was racism and not diversity that made their arrival into a problem. (Gilroy 2005: 90)

Creemos que la aplicación de la teoría y crítica poscoloniales a la literatura de migración suple, en parte, esta visión que critica Gilroy.

Arjun Appadurai da un paso adelante al observar que aún no ha surgido un lenguaje que capte adecuada y holísticamente los intereses colectivos de muchos grupos en solidaridades translocales, movilizaciones transfronterizas e identidades posnacionales. Las descripciones como “exilio”, “étnico”, “migrante” o “diaspórico” no hacen justicia a los matices de escribir entre historias, geografías, y prácticas culturales. Incumbe a los críticos reflejar, polemizar y anticipar los términos empleados (Seyhan 2000: 9). Hay un claro esfuerzo por alejarse del uso tradicional de “inmigración” que se limita al desarraigo geográfico de personas, y por remontarse a su significado etimológico latín “*migrare*”, cuyo sentido se acerca más al movimiento en sí, al acto de errar, deambular o moverse.

Los críticos están de acuerdo con que la nación y el nacionalismo constituyen un tema importante en la literatura de migración. ¿Qué significa la nación para una persona que no pertenece a una, sino varias naciones o en algunos casos, para alguien que ha sido expulsado de su país natal? La experiencia de desarraigo repercute en el enfoque

---

“folk” tradition, those embedded myths of culture’s particularity, cannot be readily referenced. The great, though unsettling advantage of this position is that it makes you increasingly aware of the construction of culture and the invention of tradition (Bhabha 1994: 172).

<sup>64</sup> Gilroy señala que el contraste marcado entre los términos “inmigrante” y “settler” (colonizadores durante la colonización) evidencia el porqué la etiqueta de “inmigrante” siempre ocultaría una categoría de “secundario” o marginal, y hasta de rechazo (2005: 90).



temático del rol de la nación: ¿cómo influye la experiencia de migración y de doble pertenencia en las ideas del autor sobre el nacionalismo, el internacionalismo o el posnacionalismo? Al respecto, vale la pena citar las ideas del novelista Salman Rushdie sobre el escritor y su relación con la nación en la era de la inmigración y la globalización:

Is a nation a closed system? In this internationalised moment, can any system remain closed? Nationalism is that revolt against history that seeks to close what cannot any longer be closed. To fence in what should be frontierless. Good writing assumes a frontierless nation. Writers who serve frontiers have become border guards.<sup>65</sup>

Soren Frank observa que el número creciente de autores migrantes acentúa la novela sin fronteras y el potencial trasgresor tanto a nivel temático como formal de la obra. Propone una nueva definición del término “migración” (en el ámbito literario), que incorpore “los procesos oscilatorios e inconclusos que se manifiestan a distintos niveles de la obra literaria” (2008: 8). Es decir, relaciona el proceso migratorio no sólo con la identidad personal, cultural o nacional, sino también con el lenguaje, forma narrativa y enunciación.

El crítico y autor Abdelkebir Khatibi también aspira a transgredir teóricamente las fronteras del nacionalismo y de la identidad. Explora la patria de un autor y las características definitorias: ¿es solamente el idioma?; ¿consiste en la unidad ideal entre un territorio, un idioma y una identidad cultural de espíritu y cuerpo?; ¿es el mosaico de un exilio y de una transnación universal? (1986: 4). Para Khatibi, la patria de un escritor emerge de un estado del desplazamiento, un traslado nómada entre tierras, culturas y lenguas. El autor queda desvinculado de un territorio específico o una cultura homogénea. Según esta lectura, la nación se convierte en un pluralismo cultural, un mosaico que comprende un discurso entrecruzado de una multiplicidad de voces. Para Rosemary M. George, la inmigración “des-escribe” (“unwrites”) la nación y proyectos nacionales ya que rechaza un espacio nacional por otro destino más deseable, aunque acompañado de algún “equipaje” (1999: 186).

---

<sup>65</sup> Estas palabras de Rushdie aparecieron en un artículo de *Harper's* en 1997, “Notes on writing and the Nation”, número 24.

Las dificultades definitorias que acarrear los movimientos transnacionales se extienden inevitablemente a las clasificaciones literarias. El hecho de que haya un número creciente de autores que pertenecen a dos o más países cuestiona la tradicional tendencia de enmarcar los estudios literarios y la historiografía literaria en contextos nacionales. Esta “nueva” realidad requiere la tarea de evaluar las particularidades temáticas y formales de la literatura “migratoria” con respecto a una literatura “no-migratoria”. Los críticos estudiados no cuestionan, sin embargo, la complicidad y la construcción discursiva que encierra el actual término “literatura de migración”, que limita, en parte, el alcance representacional de autores y sus obras encasilladas bajo tal categoría. Esta idea se apoya en los argumentos y conclusiones de Magnus Nilsson recogidos en “Swedish ‘Immigrant Literature’ and the Construction of Ethnicity” (2010). La etiqueta “literatura de inmigración” se proyecta como una fuente (fidedigna) de información sobre culturas étnicas que son, desde el inicio, consideradas como diferentes de la cultura de la mayoría. Soren Frank propone menos énfasis en los factores personales, culturales o nacionales (al reivindicar la incorporación de elementos estéticos como el lenguaje y enunciación), lo que suple, en parte, la tendencia de leer la literatura de inmigración dentro del marco de producción (como generador de biografías) y recepción (desde una mirada etnográfica).

Consideramos que las fronteras del término “inmigración” en la literatura se mantienen intactas a pesar de las críticas convincentes para su necesaria re-evaluación y revisión. La literatura “transnacional” como término alternativo (o como salida para las comunidades “paranacionales”) se inscribe fuera del canon nacional y privilegia temas que conciernen las culturas “desterritorializadas”. Según Appadurai, las comunidades paranacionales son las que existen dentro de las fronteras nacionales o que coexisten con ciudadanos del país receptor pero que se quedan distanciadas cultural y lingüísticamente de ellas, y en algunas ocasiones, alienadas de ambas culturas (de origen y receptor) (Seyhan 2000: 10). En cuanto al uso del término “literatura migrante” o “escritores migrantes”, algunos investigadores recuerdan la provisionalidad del término y su “desaparición” con la asimilación a las normas culturales predominantes. Por este hecho, prefieren emplear “transnacional” o “diaspórico” (Seyhan 2000: 11). Es esta “provisionalidad” convertida en “permanencia” tanto en la literatura como en la sociedad, que establece diferencias y fronteras a base de conceptos puristas, sobre la que queremos llamar la atención.

Para cerrar esta sección, echamos mano de la lectura “global, contrapuntística” que explora Edward Said para abordar creativamente los movimientos constantes y afiliaciones diversas que caracterizan las historias y relaciones literarias. En vez de un conjunto sinfónico, se alinea con la atonalidad, entendida como el efecto de una interdependencia e interconectividad (“overlapping”) de experiencias literarias con especificidades locales pero que trascienden las fronteras nacionales (“locally inflected literary experiences across national borders”). De este modo, la literatura transnacional tiene el potencial de corregir las rupturas en la historia y memoria colectiva. Imaginar y rellenar las referencias omitidas forma parte de una “lectura contrapuntística”:

For an exile, habits of life, expression or activity in the new environment inevitably occur against the memory of these things in another environment. Thus both the old and the new environments are vivid, actual, occurring together, contrapuntally. (Said 2000a: 186)

La atonalidad se refiere también a un efecto de la “impureza” de la doble pertenencia del autor migrante, cuya posición transforma potencialmente la historia y geografía en nuevas cartografías, menos estables que antes, y donde nuevas conexiones transversales se intensifican. El tener en cuenta las estrategias históricas, geográficas y retóricas revela un terreno complejo y desigual, del cual hay que partir.

#### **2.4. Bases metodológicas para el estudio de las literaturas de migración: la literatura comparada**

El historiador literario Georg Brandes ofrece unas pautas para acercar la literatura comparada a la de migración. Observó que el enfoque comparativo posee la doble ventaja de acercarnos a la literatura extranjera (hasta tal punto que podemos asimilarla) y de sustraernos de la nuestra, posibilitando la comprensión de las literaturas en sus relaciones y relatividad (Frank 2008: 11). El posicionamiento y figura del autor migrante ofrece una voz distante y crítica del contexto local y al mismo tiempo acerca e introduce elementos foráneos a su nuevo entorno local.

En 1993, hubo un vuelco radical en el campo de comparatismo que llevó a Charles Bernheimer a declarar que el término “literatura” estaba en cuestión: las formas

de entender la literatura en los campos extendidos de discurso, cultura, ideología, raza y género eran tan diferentes de los viejos modelos del estudio literario, de acuerdo con autores, naciones, períodos y géneros, que el término ‘literatura’ se concebía como inadecuado. (Bernheimer, 1995:42).<sup>66</sup> La literatura pasaba de ser un conjunto de textos a significar un conjunto de procesos institucionales e históricos. La apertura de las fronteras en el significado de la literatura abriría el camino a un mayor conocimiento y reciprocidad con los otros.

El encuentro con el otro, con textos literarios extranjeros o con culturas distintas es el punto de partida y el interés esencial de la literatura comparada. Armando Gnisci describe algo utópicamente esta rama de los estudios literarios como:

un saber crítico que se construye y que progresa en el diálogo y en la mutua descolonización [que] se pone a ella misma y pone a los humanistas en el mismo nivel que el curso del mundo [...] aunque no parece compartir su sentido actual universal e imperial de la injusticia y de la disparidad. (2002: 20)

Cabe subrayar, de todos modos, que desde su origen a finales del siglo XIX, el comparatismo se enmarcaba en áreas culturales cerradas, utilizaba estrategias binarias de comparación y evitaba cualquier reflexión sobre la posición del observador (Sanz Cabrerizo 2008). Se consideraba, además, como una disciplina intraeuropea, altamente politizada, que transmitía una imagen idílica de sí (Vega 2008: 7). En *Comparative Literature. A Critical Introduction* (1993) Susan Bassnett también pone en entredicho el ideal de la universalidad y cosmopolitismo de las primeras definiciones de comparatismo, bajo las cuales se protegían los nacionalismos propios de la expansión imperial europea.

Desde la temprana fecha de 1903, Benedetto Croce había señalado la redundancia en el término de “literatura comparada”, lo que fue repetido más tarde por René Wellek. Claudio Guillén también había subrayado que el método de la comparación no era exclusivo de la disciplina sino que se daba en todo estudio literario y en otras formas de conocimiento: “en el fondo, todo el mundo es más o menos comparatista” (Monegal 2008: 2). Guillén, junto a otros como Harry Levin (en su *Refractions: Essays in Comparative Literature* publicado en 1966), habían concluido

---

<sup>66</sup> Estas afirmaciones provienen del informe que Bernheimer presentó a la *American Comparative Literature Association* (ACLA), certificando la crisis de los estudios literarios en los EEUU, provocada por el impacto de los estudios culturales, poscoloniales y feministas en gran parte.

que el comparatismo era más bien una actitud, un punto de vista, un compromiso con una forma de entender la literatura en su dimensión irreducible. Margaret Cohen, por su parte, señala que la génesis moderna de la novela se caracteriza por un tránsito transcultural y supranacional, por la traducción y la apropiación (Frank 2008: 157).

En las últimas décadas, se han intensificado las llamadas por el abandono o superación del comparatismo, notándose que el interés por las literaturas en sus relaciones entre sí y con el mundo podía incluirse en dos horizontes transdisciplinarios que, según los críticos, correspondían mejor a los estudios de traducción y los estudios culturales. En este contexto, desde finales de los ochenta, el comparatismo se diversificó considerablemente, prestando especial atención a la investigación poscolonial, la crítica política y los estudios sobre la traducción. La literatura comparada sigue teniendo tanto seguidores como oponentes. Mientras que algunos afirman que es uno de los pocos lugares en donde es posible un encuentro paritario entre las culturas, otros se muestran escépticos sobre su utilidad y apertura. Según Sanz Cabrerizo, si permanece hoy,

es sólo gracias a una férrea institucionalización de la disciplina en el ámbito universitario. Asentados sobre parámetros europeos, monoculturales, nacionales, canónicos y binaristas, sus trabajos parecen difícilmente compatibles con las líneas abiertas por los estudios culturales o poscoloniales que se afirman descentrados, plurales, dinámicos, atentos a las luchas del centro y la periferia, del dominante y del dominado. (2008: 43)

La incorporación de la cuestión poscolonial a los estudios literarios fue una novedad importante en el panorama del comparatismo europeo y estadounidense. La etapa de los setenta, caracterizada por cierta politización de la vida académica, por movimientos de reivindicación y descolonización etc., obligaría a cierta revisión de muchos de los planteamientos tradicionales del comparatismo, incluso cuestiones claves acerca de la identidad cultural, el canon literario o las implicaciones políticas de la influencia cultural. Ante estas nuevas inquietudes, la literatura comparada se inclinó hacia cuatro orientaciones principales: la apertura a textos anteriormente excluidos de alguna forma; la reinterpretación de los textos consagrados dentro del canon literario; la revalorización de estudios sobre la traducción y el estudio de los efectos del colonialismo en las literaturas no hegemónicas (Carbonell 1998: 138).

#### 2.4.1. Nuevas líneas (abiertas) en el comparatismo: la imagología

Remontándose al objetivo principal de la literatura comparada - el acercamiento al otro, la imagología se puede entender como una de las formas de indagación más concretas de esta aproximación a la alteridad. Se define como el estudio de las imágenes, de los prejuicios, los clichés, los estereotipos, o sea, las opiniones sobre otros pueblos y culturas que la literatura transmite, “desde el convencimiento de que estas *images* tal y como se definen comúnmente, tienen una importancia que va más allá del puro dato literario y del estudio de las ideas y de la imaginación artística de un autor” (Moll 2002: 349).

Los estudios imagológicos pretenden revelar el valor ideológico y político que pueden tener ciertos aspectos de una obra literaria ya que en ellos convergen las ideas que un autor comparte con el medio social y cultural en que vive. Reiteramos, es más, que la descripción de lo otro, extraño, cuestiona al mismo tiempo la visión que un autor tiene de su propia cultura, y la manera en que él mismo se sitúa en ella, es decir, su propia identidad cultural (Moll 2002: 350). Se describe, por lo tanto, el *heteroimagotipo* como la imagen inculcada que uno tiene del otro; y el *autoimagotipo* como la imagen que uno tiene de sí mismo. Los dos se complementan mutuamente; son dinámicos y cambian a causa de las relaciones políticas, económicas y sociales de cada época (Sánchez Romero 2005: 25). Este proceso dinámico encuentra una eficaz ilustración en la obra de Eloy Martín Corrales que traza las representaciones cambiantes del moro en *La imagen del magrebí en España* (2002).

En nuestro análisis, nos apoyaremos en la distinción que hace Jean-Marc Moura (basándose en las teorías de Paul Ricoeur) entre los conceptos de “ideología”<sup>67</sup> y “utopía”, que se utilizan para caracterizar la tipología de la imagen literaria de lo extraño. La ideología se entiende como una necesidad imprescindible, para un grupo

---

<sup>67</sup> Jean-Marc Moura, nutriendose de las definiciones de Paul Ricoeur, también señala el concepto de la patología de la ideología; una deformación que se puede considerar como el resultado de las intervenciones de un grupo o de una sociedad por legitimarse [...] por imponerse como autoridad, para mantener así su integridad (apud Sánchez Romero 2005: 17).

determinado, de construir una imagen de sí mismo, para consolidar una identidad propia<sup>68</sup> mientras que la utopía es concebida como una función de la subversión social:

Gracias a la investigación de las imágenes ideológicas y/o utópicas en su relación con el imaginario social y en su funcionalidad dentro del texto, es posible estudiar la fantasía *productiva* literaria (una nueva creación e innovación) en su relación con la fantasía *reproductiva* literaria (un reflejo del imaginario social). (Sánchez Romero 2005: 14)

En la imagología, no se privilegia el contenido de verdad de una determinada *image*. Para el teórico e historiador literario Joep Leerssen, es inútil intentar demostrar la distancia entre las representaciones imagotípicas (“representaciones cuya característica esencial es la de manipular enunciados empírico-referenciales y que simulan poseer cierta referencialidad sin que en realidad sean de naturaleza referencial”), y la realidad empírica. El imagólogo, por su parte, debe concentrarse en los efectos de la pretendida referencialidad que caracteriza a las representaciones (2007: 26).<sup>69</sup> Estas pautas nos resultan útiles a la hora de estudiar un tema actual y polémico como la inmigración y para evadir una evaluación simplificadora y reduccionista de las representaciones imagotípicas (y su función en relación con el imaginario social) del inmigrante.

Para nuestro estudio, las pautas imagológicas nos sirven para aproximarse a las imágenes españolas y marroquíes y evaluar la construcción ideológica de *selfhood*, a partir de la ambigüedad hacia el otro (in)deseado, despreciado e inevitablemente cercano. Interroga, además, la funcionalidad de la pretendida relación entre el imaginario social y las representaciones imagotípicas, y las consecuencias reales que tiene para el sujeto migrante. Este aspecto se revela particularmente sugerente al

---

<sup>68</sup> En *Ideología*, Teun A. van Dijk define el término como “la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo [...] en la mayoría de los casos, las ideologías sirven a sus propios fines y son una función de los intereses materiales y simbólicos del grupo. Entre estos intereses, el poder sobre otros grupos puede tener un papel central, y por lo tanto, funcionar como condición y propósito importantes para el desarrollo de las ideologías” (1999: 21-22). Stuart Hall (apud van Dijk) define la ideología como las estructuras mentales: “los lenguajes, los conceptos, las categorías, imágenes del pensamiento y sistemas de representación – que diferentes clases y grupos sociales despliegan para encontrarle sentido a la forma en que la sociedad funciona”. Van Dijk añade que las ideologías también sirven para regular las prácticas sociales. Subraya, es más, el papel de las ideologías en la estabilización de formas particulares de poder y dominación (1999: 22).

<sup>69</sup> Leerssen, Joep (2007) “Imagology: History and Method”. En Manfred Beller and Joep Leerssen (eds.) *Imagology. The national construction and literary representation of national characters*. Amsterdam, Editions Rodopi, pp. 17-32.

acercarse a los textos de inmigración que se emplean en el currículum escolar como parte del programa multi/intercultural. Indagar en los efectos de la “pretendida referencialidad” en las obras, y el potencial de la literatura para subvertir los hechos reales y repensar los discursos dominantes, se plantean como tareas necesarias hacia una sociedad plural. La “pretendida referencialidad” remite no sólo al posicionamiento del autor y la relación adoptada frente a la realidad, sino los efectos del mimetismo (imágenes reproductivas) o transgresión (imágenes productivas) en la creación literaria y su potencial para consolidar estereotipos o, alternativamente, concienciar y responsabilizar al lector. Es dentro de esta línea que citamos al comparatista Claudio Guillén que reflexiona sobre la representación del otro en la literatura y su relación con las imágenes nacionales dominantes. Así, el autor de *Múltiples moradas* se pregunta:

¿No es anterior entonces, la palabra escrita a lo visto y evaluado por unos y otros? La experiencia, ¿no depende así, radicalmente, de la escritura, como ésta también de las imágenes nacionales existentes? Si una nación, una región o una ciudad ya ha sido tematizada, literarizada, acaso durante siglos, ¿es concebible que el escritor la contemple y descubra como por primera vez? ¿No será que la literatura nos impide ver el mundo? (Guillén 2007: 336)

Los conceptos como estereotipo, prejuicio o imagotipo tienen una gran importancia en el estudio de la imagología comparada y nos parece útil detenernos en su breve esbozo. La definición del estereotipo propuesta por el publicista norteamericano Walter Lippmann en su obra *Public Opinion* (1922) fue mayoritaria y ampliamente compartida en las décadas posteriores. Según éste, el estereotipo no definía una realidad determinada y objetiva sino transmitía la verdad a través de muchas realidades construidas con las cuales se simplificaba de una forma cognitiva la vida cotidiana. En su obra *La naturaleza del prejuicio* (1954), Gordon Allport opinaba que el estereotipo no era causa de una eventual aversión o animosidad previa, sino que más bien le confería una determinada legitimidad. John Harding, por su parte, observó que el estereotipo no podía ser, por definición, ni diferenciado ni complejo, que estaba lejos de ser “correcto”, que no solía ser resultado de la experiencia directa y que se caracterizaba por su capacidad de supervivencia. En *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Harding (1968) profundiza en el término que proviene del mundo de la imprenta y concretamente, de la reproducción tipográfica: la *estereotipia* era un



procedimiento para reproducir una composición tipográfica mediante un molde en el que se fundía una plancha metálica de la que se podían obtener un sinnúmero de impresiones idénticas (López Abiada 2004: 15).<sup>70</sup> Ella Shohat y Robert Stam hacen una distinción importante del estereotipo, y el efecto producido según el grupo representado. Mientras que los estereotipos pueden “incomodar” a un grupo destinatario (el efecto negativo queda reducido ya que la comunidad tiene el poder social para combatir y resistirlos), advierten que sus efectos en otras comunidades desfavorecidas se implican en una política social perjudicial y hasta violenta, que puedan poner en peligro el cuerpo mismo del “acusado”.<sup>71</sup>

Mientras que los estereotipos surgen de una manera cognitiva, el prejuicio se produce como respuesta a determinadas actitudes emocionales. El investigador H.J. Kleinsteuber propone la diferencia entre estereotipo y prejuicio: los estereotipos siempre se relacionan con circunstancias reales y, de tal modo, reflejan actitudes cognitivas. Los prejuicios, por su parte, son vehiculados por ciertos modos de juicios negativos emocionales y reflejan una actitud afectivo-emocional. Los prejuicios surgen, por una parte, de un conocimiento superficial (esparcido de estereotipos) del grupo, y por otra parte, de la ignorancia y una estrechez de miras. Según Friso Wielenga, el individuo estaría dispuesto a adaptar su razonamiento para poder justificar determinadas convicciones emocionales: los prejuicios suelen comenzar por una emoción hacia otro grupo y que es justificada con el establecimiento de estereotipos. El estereotipo aparece como una justificación consiguiente del prejuicio formado de las emociones u opiniones. De algún modo, entonces, se puede decir que el estereotipo apoya intelectualmente la emoción (Sánchez Romero 2005: 22).

Para el historiador y filósofo Núñez Florencio, otra característica del estereotipo es su versatilidad y su fagocitación de elementos heterogéneos, no pocas veces contradictorios. Sánchez Romero subraya que la característica más importante del

---

<sup>70</sup> Juan Díez Nicolás sintetizó los aspectos claves del concepto partiendo del procedimiento de la reproducción de composiciones tipográficas. Vale la pena reproducir ciertas observaciones suyas; “el estereotipo nacional no es otra cosa que asignar a miles de individuos el “tipo” obtenido a partir de un solo individuo (o de pocos). Los estereotipos nacionales tienen cierta base real y pueden ser favorables o desfavorables, positivos o negativos; en general son juicios evaluativos. Reconoce que los estereotipos forman parte del modo en que los individuos se acercan a la realidad, por la necesidad de elaborar generalizaciones para superar el estudio ilimitado de casos individuales. En el enfoque sociológico, por ejemplo, se necesita una orientación nomotética (basada en generalizaciones) para intentar explicar la realidad social (apud López Abiada 2004: 15).

<sup>71</sup> Shohat, Ella y Robert Stam (1994) *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. London, Routledge, pág 183.

prejuicio es que la realidad no está representada objetivamente, sino que resulta deformada o falseada: “se le adjudican características específicas a un pueblo determinado de modo que la realidad se transforma en ideas que no se corresponden con una verdad verificable, y se lleva a cabo de una forma irracional” (Sánchez Romero 2005: 21).<sup>72</sup> Una de las tareas que se propone el investigador imagológico es analizar el carácter (ir)real, ideológico, positivo o negativo de los prejuicios y estereotipos, además de considerar el papel que desempeñan y la función que tienen en el enfrentamiento de las culturas analizadas en las obras literarias.

Para recapitular, en la imagología, el término “imagotipo” (la imagen sobre los pueblos) se utiliza para referirse a la suma de imágenes, estereotipos y prejuicios. No se trata de una representación directa de la realidad sino que se recalca su creación lingüística que posee una función ideológica o utópica. Se puede comparar, además, el origen y evolución de los imagotipos en otros países para evaluar si son supranacionales o si han tenido un similar efecto internacional (Sánchez Romero 2005: 27). Este planteamiento nos es particularmente relevante para trazar el imagotipo de la figura musulmana no sólo en el contexto español, sino en el europeo, a través de una muestra ecléctica de obras literarias. Como ya mencionamos, la imagología también propone explorar si un autor determinado posee imagotipos en sus convicciones personales sobre un determinado país, y si ha decidido utilizar en su obra los imagotipos (supranacionales) convertidos en temas, si son fruto de la imaginación reproductiva o si, por el contrario, productiva.<sup>73</sup>

El tratamiento del imagotipo del español en la selección de textos de escritores marroquíes en las diásporas, por ejemplo, es revelador a la hora de estudiar los cruces de distintos discursos y la construcción ideológica y utópica de la identidad. Esto remite además a la complejidad de los textos de migración desde los estudios imagológicos: “en su interior no se repite el juego dialéctico de una constitución de una identidad cultural a través de la comparación con presuntas cualidades o caracteres de otros

---

<sup>72</sup> Los autores Nourreddine Affaya y Driss Guerraoui citan a Montesquieu quien, ya en el siglo XVIII, entendía el prejuicio como “no lo que hace que ignoremos ciertas cosas, sino lo que hace que uno se ignore a sí mismo” (2005: 22). Una de las funciones de los prejuicios es la regulación: a escala de la familia, de la vecindad, ciudad, Estado o nación; cumplen una función social, ética y política. El prejuicio es el producto del sentido colectivo, y de las creencias comunes, por ello es muy resistente a la demostración de su falsedad (2005: 23).

<sup>73</sup> En *Orientalismo* (1978), Said aborda el discurso occidental sobre Oriente y enfatiza la posición estratégica del autor en relación al material que maneja; quien escribe sobre Oriente debe situarse a sí mismo con respecto a él. En el texto, hay que considerar, por lo tanto, el tipo de voz narrativa, las imágenes, temas o motivos que circulan. Cada escritor sobre Oriente asume algún precedente, algún conocimiento previo del tema al que referirse y en el que apoyarse.

pueblos” (Moll 2002: 384). La identidad cultural del migrante consiste en una continua oscilación entre los esquemas impuestos por la sociedad de origen, y por las estructuras socioculturales del país de llegada. Sus identificaciones, por lo tanto, se inspiran en y emergen de múltiples puntos a la vez. Es un trabajo de una continua renegociación y posicionamiento que cuestiona las pautas simplificadoras (nacionales) de que parte la imagología. Moll añade, por su parte, que estos textos (de inmigración) evidencian procesos imagológicos inesperados, enriquecidos, constituidos por dolorosos choques con los prejuicios y los estereotipos y por su elaboración y discusión crítica, lo que constituye un trabajo constante de desmitificación dentro del mismo texto (Moll 2002: 384).

Según Moll, desde el punto de vista imagológico, la literatura de inmigración (descrita por Gnisci como “una nueva literatura del mundo”) une los destinos de las poblaciones procedentes de las partes más diversas del mundo, haciéndolas dialogar entre ellas y con las poblaciones locales, quienes, a la vez, son inducidas a comunicar y a redefinirse, a “experimentar activamente su relatividad” (Moll: 386). Esta visión de imágenes mutuas que interactúan en el mismo plano no tiene en cuenta, sin embargo, el marcado desequilibrio y el poder cultural y discursivo que ejerce la sociedad receptora. En el contacto con el otro, siempre surgen malentendidos (“misreadings”), lo que para algunos lleva a la imposibilidad de entenderse interculturalmente mientras que para otros son inevitables y a menudo productivos<sup>74</sup>. La comparatista Yue Daiyun concibe como “natural” abordar al otro desde la propia cultura y perspectiva, y defiende, por lo tanto, las representaciones subjetivas que cada cultura forma de otras. Igual que en el caso de Moll, tal postura minimiza el encuentro entre las culturas imperialistas y el resto del mundo, que conlleva una situación de fuerte desequilibrio y dificulta un intercambio paritario. En el siguiente apartado, abordaremos este desequilibrio y relación imperialista desde el ángulo de la traducción.

---

<sup>74</sup> En la teoría de caos-mundo de Glissant, el crítico favorece el caos cuya opacidad y carácter imprescindible no se eliminan: reducir al otro, obligarlo a imitar a uno mismo constituye una forma de barbarie. Aceptar la incapacidad de entender completamente al otro, al contrario, es un signo de la “civilización” (Glissant 2006: 192).

#### 2.4.2. Ensayo de aplicación de los estudios teóricos de la traducción al de la literatura de migración.

Es importante considerar los elementos mediadores entre el autor y el lector, lo que influye, configura y determina la obra final a la que tiene acceso el público. En su ensayo “Immigrating Fictions”, Eric Hayot se detiene en la traducción como mediación intencionada, cuyas implicaciones no son impalpables. El crítico asemeja la figura del traductor en el cruce (de idiomas) al pasador de inmigrantes - “coyote or cargo ship, spouse or corporate sponsor, I-129 visa or Alienation Act” (2007: 602) - que encuadra y establece las condiciones bajo las cuales ocurre la inmigración.<sup>75</sup> Hayot enumera la serie de intermediarios (editores, agentes) que juzgan las obras, las transforman para un nuevo público, consiguen críticas en los mejores periódicos y así, autorizan y validan su presencia y aceptación en las metrópolis. En tales casos, tanto el mediador como el traductor deben quedarse ocultos: “what one gets in the moment of a translated immigrant fiction should be the authentic and immediate voice of an other, almost always an other allegorising a national or ethnic location” (2007: 602). Si uno rasca la superficie de esta aparente “frictionless fiction”, como la describe Hayot, las improntas de los mediadores son evidentes: “the originality of the origin has been compromised, the immigrant fiction has been modified in the act of immigration” (603).

Cabe citar brevemente dos ejemplos de obras catalanas *De Nador a Vic* (2004) de Laila Karrouch y *On ets, Ahmed?* (2000) de Manuel Valls, cuyas traducciones en español son *Laila y Dónde estás, Ahmed*, respectivamente. Lo preocupante y curioso de estos casos es que no hay mención de la obra original ni los detalles de la traducción en las versiones españolas, que no fueron, sin embargo, traducidas por los mismos autores. En su análisis de la traducción española de *De Nador a Vic*, Cristián Ricci subraya la omisión de cualquier referencia al lugar de recepción (Vic, Cataluña) o de los problemas particulares que implican ser extranjero (marroquí) en Cataluña. En vez de centrarse en la construcción ideológica (se podría añadir patológica, según la define Paul Ricoeur) de una identidad castiza y “española” que tal acto refleja, Ricci se detiene, sin embargo, en su esfuerzo político conciliador y en la estrategia editorial de ampliar el mensaje regional y catalán:

---

<sup>75</sup> Para ser considerado como “un solicitante de visa de no inmigrante”, el empleador tiene que completar y entregar el formulario I-129, Petición por un Trabajador No Inmigrante con la entidad de Servicios de Inmigración y Ciudadanía de los Estados Unidos (USCIS).

The translation into Spanish brings about the implication of making the message universal and not restricting it to a purely regional circle, even if the deliberate elision of any Catalan topographic marker would mean “accomodating” the message of the book to discourage any political issues between Catalans and Spaniards. On the other hand, unmarking the text of any Catalan vestige was another marketing strategy of Editorial Planeta/Oxford UP, as the author confessed. (Ricci 2010b: 216)<sup>76</sup>

El análisis de las obras (en la inmigración) siempre debe tener presente este proceso mediador y los intereses en la selección de obras por traducir, por ejemplo. Citamos, a modo de ilustración, a la autora Najat El Hachmi, que ganó el premio Ramón Llull de novela en 2008 por *L'últim patriarca*. El texto fue publicado simultáneamente en español por la editorial Planeta. Su primera publicación *Jo també sóc catalana* (2004) no ha sido traducida al español, sin embargo. En su ensayo “African Voices in contemporary Spain”, Ricci relata que en una entrevista con la autora, El Hachmi confesó que la editorial Columna no quiso traducir *Jo també* al español porque la consideraba “demasiado catalana” (Ricci 2010b: 216). Es importante hacer referencia a los principios de selección en la traducción, abordados por José Lambert en “Literaturas, traducción y (des)colonización”. La observación sistemática de la traducción implica el estudio de principios de selección (el modo en que un texto dado está creado por el traductor, pero también, la selección misma de textos), y por lo tanto, la exploración de lo que no ha sido seleccionado (principios textuales y textos) (2006: 88). Lambert recalca la importancia de la traducción a la hora de discutir ideas de identidad y literaturas nacionales, ya que funciona a la vez dentro de las naciones particulares y fuera de ellas. Aboga por una definición más amplia de la traducción y no limitada a textos enteros o escritores concretos, notando que la traducción es parte de la dinámica cultural. Explora cómo la traducción puede formar parte de la política y de estrategias coloniales.

Para estudiar el papel de la traducción en la dinámica de la autodefinición de las identidades culturales, Clem Robyns también propone un cambio en el foco de atención de los textos individuales (traducidos) hacia la interferencia entre discursos, estructuras

---

<sup>76</sup> En su ponencia presentada en el Congreso Internacional “Xenografías. La representación de los extranjeros en la literatura, los libros de viajes y otros discursos” (2011), César Domínguez también abordó las dos versiones del texto de Laila Karrouch, deteniéndose en las omisiones en la versión traducida (Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 8-10 septiembre de 2011).

discursivas y estrategias (1999: 281). Profundiza en las distintas maneras en que un discurso puede enfrentarse al problema de la interferencia discursiva, tal como se evidencia en las estrategias de traducción y en las posiciones respecto a la traducción en sí misma. Para Robyns, un discurso o práctica discursiva se define a sí mismo en relación con o en oposición a otros discursos, lo que sucede también con las culturas, que define como “conglomerados amplios y sistemáticos de prácticas discursivas” (1999: 283). Es importante subrayar, es más, la relación desequilibrada frente a la cual la autodefinición discursiva se construye. Al establecer su identidad, una práctica discursiva configura, reproduce o subvierte intereses y relaciones de poder. Esta vertiente de la “traducción” tiene interesantes lecturas al aplicarse a las interferencias discursivas entre España y Marruecos, además de la propia autodefinición “española” frente a los nacionalismos competidores.

Al introducir elementos discursivos de otros discursos, la traducción constituye una violación potencial del código. Ante tales interferencias, cada discurso fija sus posiciones con respecto a estos elementos ajenos y por ello, respecto a la traducción. Surgen distintas reacciones que son condicionadas según “las relaciones sistémicas internas y externas que caracterizan la práctica discursiva en cuestión” (Robyns 1999: 283). Robyns delinea cuatro actitudes ante la traducción que pueden caracterizar una práctica discursiva: una actitud que niega y transforma la otredad en el discurso de lo propio, puede ser tachada de imperialista (se puede citar el ejemplo de *Laila* de Laila Karrouch, donde toda señal catalana se niega y se elimina); la que reconoce la otredad, aunque la transforme y rechace, es defensiva; un discurso transdiscursivo que ni se opone a otros discursos ni rechaza su entrada y, finalmente, un discurso defectivo que estimula la entrada de elementos extranjeros, reconocidos explícitamente como tales. Estas cuatro actitudes que se pueden percibir de las prácticas discursivas que propone Robyns funcionan como coordenadas generales en el estudio de situaciones específicas.

Resulta estimulante aplicar la argumentación de Robyns a la lectura del “fantasma del moro” en el contexto de la inmigración marroquí en España. Es decir, la construcción de la identidad española a partir del rechazo del legado musulmán se puede abordar desde las prácticas discursivas adoptadas en la relación con este otro por excelencia, el moro. Los ejemplos estudiados muestran que la actitud española oscila entre la imperialista y la defensiva. Esto se refleja claramente en algunos títulos de obras y las portadas transformadas en la traducción. El ejemplo más conocido es *Les cannibales* de Mahi Binebine que se transforma en *La patera* en la traducción española.

Este título deformador distorsiona el tema de la migración marroquí y cambia drásticamente el discurso, condicionándolo y sometiéndolo al debate imperante sobre la inmigración clandestina en el imaginario social *español*. El énfasis en la “paterización”, y su sobrerrepresentación en las narrativas, no reflejan de ningún modo la complejidad del fenómeno tal como está explorado en la obra literaria. Es decir, el título traducido refleja el imaginario español que tiende a asociar la llegada de pateras con una invasión de indeseados, lo que construye y consolida cierta actitud de negación y rechazo hacia este Otro.<sup>77</sup> Tal como afirma Lambert, en la selección y procesamiento de mensajes importados, la cultura de destino (“target culture”) hace el mensaje “legible” (añadimos convencional), según sus propios principios (Lambert 2006: 92). Lambert señala, es más, la estrecha relación entre las actividades de traducción y el ambiente político que predomina:

Especially in cases of sudden social and political changes, translational activities of all kinds tend to borrow their rules and values, if not their very existence, from the dominant political environment, to the point that they are part of what could be labelled as “colonial” patterns [...] the question is not exactly whether but rather how and when exactly (or when not) translational activities are submitted to political principles and to what extent they have colonial features. (Lambert 2006: 89-90)

Este aspecto político de la traducción y las características coloniales que encubren, son de suma importancia a la hora de analizar la elección de “patera” como título de la obra traducida *Les cannibales*.

La portada (en la versión española) de *Hope and other dangerous pursuits* de Laila Lalami se convierte en la evocación amenazadora de “hordas” de jóvenes indolentes (sentados) que acechan cualquier oportunidad para cruzar.<sup>78</sup> La versión original está ilustrada con el mar (en la primera edición) y la separación marítima entre

---

<sup>77</sup> Cabe destacar que en una entrevista con Mahi Binebine (ver Anexos), el autor avala el título de “patera” para la traducción en español. Reconoce la necesidad de adaptar los títulos al contexto local en el que se inserta la novela: “un titre peut convenir dans une langue et pas dans une autre. Les anglais et les américains, par exemple, ont choisi «Welcome to paradise», plus ironique que «Cannibales». Le mot cannibale n'existe pas en arabe. La traduction aurait été donc: «l'homme qui mange ses semblables»; nous avons donc choisi «Harraga», les brûleurs, comme on les appelle ici, parce qu'ils brûlent leurs papiers d'identité pour ne pas être refoulés en cas d'arrestation. «La Patéra» en espagnol me semble plus parlant pour cette langue”. Aunque el autor muestre su satisfacción por el título, observamos, de todos modos, la deshumanización de los “harragas” al trasladar la atención de los que “queman” al objeto que utilizan para “quemar”: la patera.

<sup>78</sup> Esta imagen se repite en otras narrativas, tal como *Donde mueren los ríos* de Antonio Lozano donde los niños en la portada aparecen de pie y de espaldas al fotógrafo.

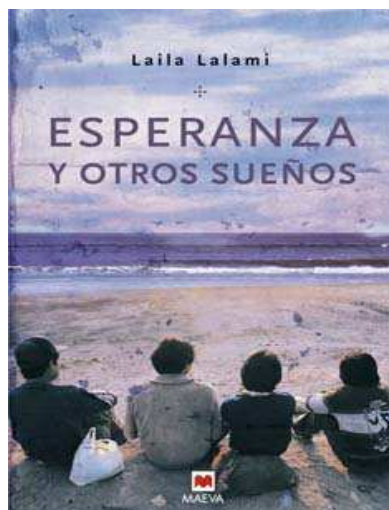
las dos orillas del Estrecho (en la segunda edición ilustrada abajo). Por añadidura, “Pursuits” (del título de Lalami) se traduce como “sueños”, lo que borra la agencia del emigrante y su búsqueda por una vida mejor en Europa. En este sentido, la imagen de un grupo de niños sentados corrobora este victimismo y subalternidad. El sueño, por su parte, envuelto en imágenes de la *Tierra Prometida*, un *El Dorado*, un *Al-Andalus* añorado y perdido, también evoca cierta actitud imperialista en la estrategia discursiva que rechaza al otro, visto como indeseado o amenazante. Sin embargo, es en el ejemplo traducido de la obra de Abdelkader Benali (marroquí-holandés), *Boda junto al mar*, donde más se entrevé la práctica discursiva que reproduce el discurso ideológico del otro musulmán como una imagen especular y el negativo de Europa (véase las ilustraciones 3 y 4 de las portadas tanto en inglés como en español).

Volviendo al argumento de Clem Robyns, abordado arriba, el estudio del rol de la traducción en la autodefinición a través de la interferencia entre discursos, estructuras discursivas y estrategias, requiere una redefinición misma del término:

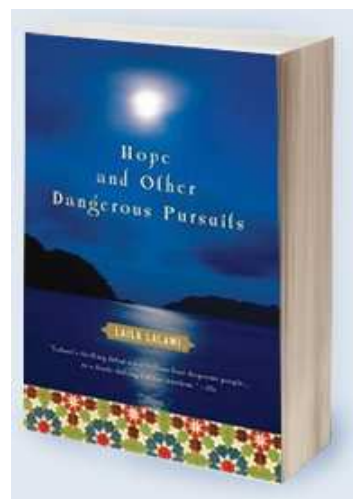
Tanto la exclusión de elementos extranjeros como la aceptación en su forma original, tanto la traducción fiel como la transformación completa de un texto [...] tienen que ser consideradas como estrategias de traducción. (1999: 284)

Robyns enfatiza que la traducción va más allá de la mera transferencia de textos o elementos textuales entre lenguas, y señala que las culturas y las literaturas son sólo tipos específicos de prácticas discursivas.

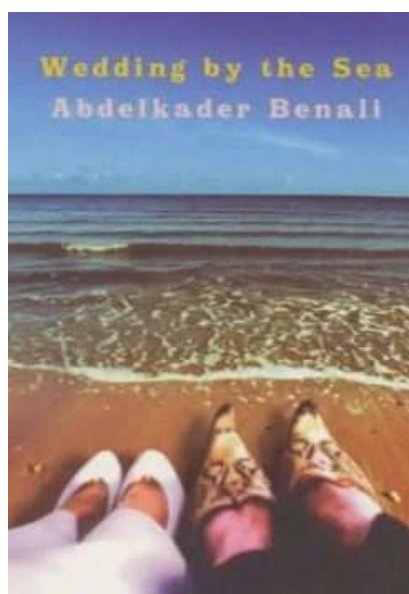




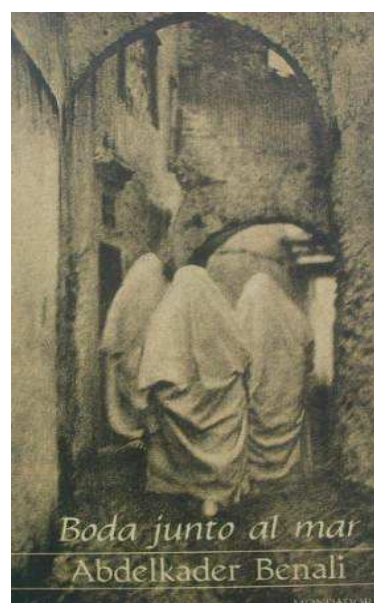
**Ilustración 1**  
Un grupo de niños esperando frente al mar.  
Edición de 2006.



**Ilustración 2**  
El Estrecho: separa y une. Edición de  
2006, en inglés



**Ilustración 3**  
Portada de la versión en inglés de *Bruiloft aan Zee*  
(1996)



**Ilustración 4**  
Exotizando la imagen del otro. Versión  
de Mondadori, 2000.

### 2.4.3. El poscolonialismo y la literatura de migración

The past is a country from which we have all migrated.  
Salman Rushdie

To be one of the colonised is potentially to be a great many different, but inferior things,  
in many different places, at many different times.  
Edward Said

La teoría crítica del discurso colonial analiza la manera en que el discurso oculta los motivos políticos y materiales del colonialismo, y revela su honda ambivalencia además del modo que construye los sujetos coloniales y colonizados. La teoría poscolonial investiga el impacto cultural y político de la conquista europea en las sociedades colonizadas, y la respuesta de éstas. El “pos” se refiere a “después del comienzo del colonialismo”, en vez de a “después de la descolonización”, ya que las luchas culturales entre sociedades imperiales y dominadas empezaron durante la colonización y continúan en el presente. La teoría poscolonial aborda una multitud de conflictos culturales: el impacto de la lengua imperial en la sociedad colonizada, los efectos de las grandes narrativas europeas (“European master discourses”), tales como la historia o filosofía; la naturaleza y consecuencias de una educación colonial; los vínculos entre conocimiento occidental y poder colonial. Aborda también las respuestas del colonizado: la lucha por la auto-representación a través de la apropiación de los idiomas dominantes; los discursos y formas de narrativa; la lucha con las representaciones de lugar, historia, raza, etnicidad, y la lucha por representar una realidad local para un público global (Ashcroft et al 1999: 14-15).<sup>79</sup> La literatura poscolonial se distingue por cierta insistencia en la reescritura irónica o “interpretativa” de la tradición occidental. En la distancia entre el original y su reutilización emerge no sólo la creatividad poscolonial, sino también una posible crítica del punto de vista occidental. Esto está estudiado por varios autores incluyendo a Homi Bhabha, Gayatri Spivak o Albert Memmi.

Uno de los elementos esenciales en la crítica poscolonial es la noción de *location*. Por *location* (posicionamiento), se entiende el sitio desde el que se habla, las

---

<sup>79</sup> La acepción de “poscolonial” se consolidó con el libro publicado en 1989 *The Empire Writes back* donde los autores usan el término para referirse a toda la cultura afectada por el proceso imperial desde el momento de la colonización hasta hoy en día (Hill et al. 1989). Los estudios poscoloniales proponen investigar el “discurso” colonial producido por los poderes imperialistas. Es decir, cómo el poder colonial generó un sistema de representación, y las “formaciones discursivas” que justificaron la política imperialista.

experiencias, la historia, la procedencia geográfica y también la actitud, la lengua, la orientación política, etc.<sup>80</sup> L. Elena Delgado subraya que no es casualidad que la relevancia de la crítica poscolonial en los departamentos de literatura española en España y fuera de ella sea mínima. Como explicación, afirma que “no se puede teorizar sobre un silencio, ni sobre una negación. España no ha asumido en todas sus consecuencias su propio pasado colonizador” (2009: 223).

En cuanto a la aplicación directa de los estudios poscoloniales a la literatura, la obra *Culture and Imperialism* de Said introduce un prototipo hermenéutico. Vincula la cultura, el imperialismo y la colonización y analiza la relación entre el expansionismo comercial, militar y político, y las novelas escritas en Europa en la época de las grandes expansiones del siglo XIX.<sup>81</sup> A partir de este análisis, se evidenciaba el modo en que las obras literarias de un determinado período participaban en ese clima de expansión y conquista. Una de las tareas que la crítica poscolonial ha asignado al estudio literario ha sido precisamente la de “desenmascarar las estructuras retóricas que han permitido que la novela europea apoyara la conquista y el dominio occidental sobre el mundo” (Neri 2002: 418).<sup>82</sup>

Mientras que la colonización forma parte del bagaje histórico de todas las naciones, la carga del llamado “discurso poscolonial” suele recaer, sin embargo, en escritores cuyas historias personales incluyen el nacimiento, infancia e incluso una temprana educación en una de las antiguas colonias, y cuya obra se ha publicado en Occidente. Los críticos enfatizan, por lo tanto, que el término poscolonial no sólo debe aplicarse a escritores de antiguas colonias y sus escritos, sino que debe extenderse para

---

<sup>80</sup> En su ensayo “Notes on the ‘post-colonial’”, Ella Shohat (1992) interroga la política de “location” del término mismo de “poscolonialismo”: “despite its dizzying multiplicity of positionalities, post-colonial theory has curiously not addressed the politics of location of the very term ‘post-colonial’, raising questions about its ahistorical and universalising deployments, and its potentially depoliticizing implications” (99). La autora propone su aplicación desde un enfoque más restringido, histórica y teóricamente específico, que sitúa el poscolonialismo en un contexto relacional frente a otras categorías (1992: 100).

<sup>81</sup> L. Elena Delgado destaca la ironía de la concesión en el 2002 del Premio Príncipe Asturias de la Concordia a Edward Said, que no sirvió, de todos modos, para plantear un debate sobre lo que constituye el eje central de la obra de Said: la imposibilidad de abordar la historia y cultura europeas sin reconocer las complejas interacciones entre éstas y el mundo no-europeo. La figura de Said es apreciada en España por su papel de crítico del colonialismo ajeno (sobretudo anglosajón e israelí), pero sus conclusiones no se aplican para analizar el propio colonialismo español (2009: 223).

<sup>82</sup> En su ensayo “Travelling theory reconsidered”, Said maneja unos conceptos clave como el *worldliness* del texto. Consideraba que la cuestión no yacía en una representación dominante que eclipsaba la realidad, sino la de una lucha entre distintas y controvertidas representaciones. Reconoce que “a rhetoric of blame” era inmovilista, y proponía un proceso que llamaba “el viaje de dentro” que consistía en la apropiación de los modos dominantes de la escritura literaria por los autores poscoloniales, para proyectar su cultura al mundo (Said, *Reflections* 2000: 386).

abarcando los autores de países occidentales que están haciendo algo más que reflexionar sobre una temática específica. María José Vega o Rosemary M. George mantienen que en la era poscolonial, todos los posicionamientos, escritores y sujetos son poscoloniales, en el sentido de que la historia del colonialismo la comparte el mundo entero, aunque con un impacto distinto según el posicionamiento y las poblaciones.

Stuart Hall sitúa al sujeto colonial como doblemente marginado, posicionado en relación a narrativas culturalizadas que han sido expropiadas; como siempre en otro lugar. Establece la formación de la identidad en el punto inestable donde las historias indecibles (“unspeakable”) de la subjetividad se encuentran con las narrativas de la historia, de una cultura. Describe al sujeto colonial como “displaced always other than where (s)he is, or is able to speak from” (1996: 115). Uno de los máximos teóricos de una nueva identidad del sujeto poscolonial que actúa desde su situación híbrida y a menudo marginal, es Homi Bhabha. Esta vertiente poscolonial toma en consideración todas las figuras intermedias que no forman parte ni de un grupo ni de otro. Entre los dos grupos, afloran, según Bhabha, los “in-between spaces” en que nacen subjetividades nuevas. Éstas son semejantes a las de quienes nacen o viven en la frontera, en espacios que no se incluyen en un estado ni en otro, y que por lo tanto no pertenecen a ninguna identidad colectiva (Bhabha 1994: 2).<sup>83</sup>

Ante las inquietudes señaladas anteriormente, se ha producido cierta inclinación hacia una teoría de mestizaje o hibridismo que plantea que el mundo que emerge de los procesos de expansión colonial es un mundo global en el sentido de que la aculturación, la inmigración y el nacimiento de comunidades mestizas afectan tanto a las ex-colonias como a las antiguas metrópolis, como venimos repitiendo. Ella Shohat (1992) advierte sobre los riesgos de adoptar (triunfalmente) el término “hibridismo” sin tomar en cuenta (la negociación de) identidades, posicionamientos y ubicaciones en su relación con la violencia del neo-colonialismo:

As a descriptive catch-all term “hybridity” per se fails to discriminate between the diverse modalities of hybridity, for eg. forced assimilation, internalised self-rejection, political cooptation, social conformism, cultural mimicry, and creative transcendence. (1992: 113)

---

<sup>83</sup> Los “in-between spaces”, según Bhabha, ofrece el terreno para elaborar estrategias de “selfhood” – singular o comunal – que inicia nuevos signos de identidad, sitios innovadores de colaboración y contestación, en el acto de definir la idea de sociedad misma (1994: 2).

Para algunos escritores, la etiqueta “estudios poscoloniales” ha caído en descrédito, sin embargo, y ya no corresponde al objeto al que se dirige esta aproximación crítica. Mantienen que la fase poscolonial ha terminado, es decir, la que está más directamente relacionada con los procesos de reacción de las otras culturas respecto a la colonización. Otra crítica válida consiste en que estas literaturas se destinan al consumo de Occidente y que han sido producidas por personas europeizadas culturalmente. De ahí el riesgo a cierto peligro asimilacionista del poscolonialismo:

If the rising institutional endorsement of the term “post-colonial” is on the one hand a success story for the [politically correct], is it not also a partial containment of the [people of colour]? (Shohat 1992: 110)<sup>84</sup>

Cabe preguntarse si la literatura de migración se puede enmarcar dentro de una lectura poscolonialista. En *The politics of home*, Rosemary George distingue entre ambas (la literatura poscolonial y la literatura de migración), aunque reconoce su relación estrecha. El género de migración nace de una historia de colonialismo global y, por lo tanto, es participante de los discursos descolonizadores. Se caracteriza por cierta indiferencia hacia esquemas nacionales, por el uso de personajes de varias generaciones y una tendencia narrativa hacia repeticiones y ecos (1996:171). En su argumento por un género aparte, George observa que la literatura “poscolonial” es producida por autores con una afiliación al “tercer mundo”, y se enmarca dentro de temas relacionados con el nacionalismo tanto como una crítica del colonialismo. Es más, esta literatura (escrita en uno de los idiomas coloniales) se decanta continuamente por alusiones locales y prácticas culturales que están incorporadas en su narrativa. Añade que, aunque se sitúen en el no-Occidente, el destinatario es la metrópoli occidental. Reconocemos, sin embargo, las limitaciones de esta distinción ya que algunas características se pueden aplicar igualmente a ambas literaturas. Creemos que las dos etiquetas sirven para separar, distinguir y “situar” (controlar) las literaturas (heterogéneas) que divergen de

---

<sup>84</sup> Resulta interesante contrastar esta crítica con la propuesta de Pascale Casanova sobre la manera eficaz de teorizar la desigualdad literaria: “the problem at stake [...] is not whether peripheral writers borrow from the centre, or whether or not literary traffic flows from centre to periphery: it is the restitution, to the subordinated of the literary world, of the forms, specificities and hardships of their struggles (2005:88). De hecho, Casanova critica el poscolonialismo por su “crítica externa” que corre el riesgo de reducir lo literario a lo político, que ignora las características formales o estéticas que hacen el texto “literario”.

los cánones establecidos en el mundo occidental. Quizá se emplea la “literatura de migración” como la fase intermedia entre la “literatura poscolonial” y la “literatura nacional” (unitaria).

Es en este sentido que Sandra Ponzanesi y Daniela Merolla emplean el término “poscolonial” para interrogar las “literaturas nacionales” en Europa. Definen la “Europa poscolonial” como un término crítico que re-evalúa Europa no sólo en las pluralidades imperiales del pasado y sus múltiples escenarios multiculturales sino en su re-articulación de la migración como parte íntegra de su indeterminación territorial (2005: viii). El desarrollo de las literaturas de migración en los idiomas coloniales revela que no sólo la gente sino las ideas viajan, trascienden e interconectan legados coloniales separados. Dentro de tal panorama, Ponzanesi y Merolla mantienen que ya es hora de plantear la literatura de migración como objeto de comparación sin tener que pasar por el canon nacional. Ante las implicaciones de la globalización en la literatura, se preguntan sobre el público al que está dirigida la literatura de migración: ¿resalta la categoría “migrante” cierta visibilidad de autores que transitan entre idiomas y culturas, o les relega simplemente a un gueto de lujo? (2005: 4). Aunque no optemos por una de estas posturas, reconocemos, de todos modos, las poderosas estrategias editoriales y publicitarias que exotizan y encasillan las obras de migración, aunque está claro que estas voces (tanto cómplices como subversivas) contestan al mismo tiempo tales intentos segregacionistas.

Creemos que el empleo del marco poscolonial para situar la literatura de migración sí ayuda a avanzar en el concepto de una sociedad plural, que concilia su pasado con las múltiples y heterogéneas caras del presente. Sin embargo, como veremos a continuación, resulta necesario abordar nuevos marcos definitorios que respondan a la migración de manera más holística. Aunque la migración esté estrechamente ligada a poblaciones anteriormente colonizadas, reconocemos que el poscolonialismo no es el único contexto relevante para el estudio de las relaciones entre la literatura y migración. Soren Frank, por ejemplo, llama la atención sobre la ineficacia del lenguaje poscolonial para interpretar los textos de escritores de origen migratorio (de las llamadas “segundas” y “terceras” generaciones de migrantes que han nacido y crecido en el país adoptivo de sus padres o abuelos), o los casos de literatura escrita fuera del “contexto poscolonial”. Se requiere por lo tanto otro marco analítico para situar los estudios de migración.

¿Debe situarse la literatura de migración dentro de un nuevo género literario? La profesora Amelia Sanz recuerda que la emigración entre culturas ha sido siempre un objeto de estudio y “no particularmente moderno o posmoderno”. Si la emigración en sus múltiples formas acapara hoy en día la atención de numerosos escritores, ello no constituye un valor literario en sí, ni tampoco un corpus genérico particular (Sanz 2008: 42). Sanz rechaza la perspectiva implícita en el término “migrant writers” para escritores que escriben su experiencia intercultural. Hay que citar, de todas formas, a algunos teóricos como Immacolata Amodeo (1996) por ejemplo quien ha propuesto un modelo sistémico en los estudios literarios según el cual el género de literatura de (in)migración tiene sus propias reglas de forma, explicadas por el principio rizomático de Deleuze y Guattari. Sus características incluyen una variedad de alocución, pautas multilingües en la estructura de contenido y motivo, sincretismo estilístico, etc., rasgos que han sido explorados en estudios sobre la literatura de migración tales como el de Soren Frank, *Migration and Literature* (2008).

Al hilo de lo dicho, mencionaremos aquí brevemente dos propuestas: la ya citada de Soren Frank (2008) y la de Roy Sommer (2001). Frank resume varias características (temas generales y aspectos formales) de la literatura contemporánea de migración. Dentro de lo temático, incluye la identidad humana, cultural y nacional además de los procesos de globalización. La novela de migración parte de la perspectiva de “rewriting [...] identities in order to evoke their impure and heterogeneous character” (2008: 18-19). En cuanto al aspecto estilístico, la novela de migración refleja y crea a la vez un mundo migratorio intratextual en el sentido de que las estrategias enunciatorias revelan un juego complejo con el multiperspectivismo, conciencias en movimiento además de cruces fronterizos intratextuales entre la historia y discurso (19).

En su obra *Fictions of Migration* (2001), Roy Sommer, por su parte, identifica varias clases de novela dentro de la noción de “fictions of migration”.<sup>85</sup> Aunque no nos detenemos en este aspecto, cabe constatar que los modelos de Sommer ofrece lecturas estimulantes para abordar la distinción entre “literatura de migraciones” y “literatura de contra-migración” que hemos acuñado del concepto de “exilio” en la literatura,

---

<sup>85</sup> El título original del libro de Roy Sommer (2001) es *Fictions of Migration: Ein Beitrag zur Theorie und Gattungstypologie des Zeitgenössischen Interkulturellen Romans in Großbritannien* (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier).

abordado por Claudio Guillén.<sup>86</sup> Sommer propone dos categorías principales que están subdivididas en otras variedades: la novela multicultural y la novela transcultural. Ambas contrarrestan ideas esencialistas de culturas nacionales homogéneas. La primera (la novela multicultural) concibe, sin embargo, el flujo cultural y el sentido de no pertenencia, como un problema que priva al individuo de la estabilidad de la patria y sus raíces. Sommer sitúa, es más, la novela de migración como subcategoría (de la novela multicultural). Ésta se decanta por las experiencias diaspóricas o lo que llama el “*Bildungroman multicultural*”. Constatamos, en fin, que estas distinciones se alejan del empleo de la categoría (literatura de migración) para nuestro estudio.

Según Sommer, la novela transcultural, por otra parte, es anti-esencialista y celebra el desarraigo o la fragmentación cultural como procesos liberadores, que impulsa la identidad como un “perpetual becoming” (y lo que Guillén identificó como la literatura de contra-exilio). Bajo esta categoría, se incluyen la novela histórica revisionista y la novela transcultural-híbrida. Esta última se detiene específicamente en el hibridismo: visiones de la disolución de identidades culturales fijas; aserción de un hibridismo cosmopolita y fragmentación étnica (Pultz Moslund 2010: 6). Observamos brevemente que las obras seleccionadas dentro del contexto europeo (de Abdelkader Benali o Rachida Lamrabet) se acercan, en cierto modo, a esta categoría, aunque habría que estudiar los criterios más a fondo.

Esta tesis no se apoya, sin embargo, en estas clasificaciones revisionarias, que buscan superar las restricciones impuestas por las culturas unitarias, donde no caben las tendencias “transculturales”. Mantenemos que estos debates, aunque estimulantes y provechosos, sólo reinscriben la dominación y centralidad de la literatura nacional, que no es cuestionada, como resultado. Por esta razón, preferimos no optar por una categoría específica, aunque reconocemos el valor y contribuciones (en ascenso) de los nuevos modelos propuestos. Preferimos, es decir, inspirarnos en las ideas valiosas que aportan las distintas tendencias y teorías, siempre teniendo en cuenta la necesidad de relativizar los conceptos para su aplicación al caso concreto de nuestro estudio.

---

<sup>86</sup> Claudio Guillén, “On the literature of exile and counter-exile” (1976), en *Books Abroad* 50:2 spring pp. 271-280.



#### 2.4.4. El pensamiento nómada aplicado a la literatura de migración

Now-mi-feel-indignation-when-dem-talk-immigration-when-dem-make-insinuation-we-  
no-part-a-de-nation-an-mi-make-proclamation-a-de-true-situation-how-we-make-  
contribution-since-de-Rome-occupation.  
Salman Rushdie, *Satanic Verses*

En su tratado de la nomadología, Deleuze y Guattari ven en los pensamientos nómadas “contrapensamientos” que son inherentemente violentos y destructores de imágenes.<sup>87</sup> Las imágenes destruidas por los “pensamientos de arena” son mitos difundidos por el aparato del Estado. El pensamiento nómada se sitúa fuera de los constreñimientos del sistema. Como subraya John D. Erickson, el invocar los conceptos de margen, exterioridad o marginados al hablar de nómadas es adherirse al lenguaje del grupo hegemónico. Es decir, no existe el margen, un término construido por el Imperio (2004: 74). El nomadismo da lugar a o anticipa un cambio situacional del discurso dominante. No se trata tanto de borrar, negar o sustituir el discurso, como de reconocer que los discursos son plurales y que ninguno debe ser privilegiado. El nomadismo es más eficaz cuando subvierte los mecanismos del sistema desde dentro, afirmando de este modo, su diferencia. Es más, utiliza los mismos mecanismos para sus propios propósitos, lo que da lugar a cierta “nivelación”, alineando todos los discursos en el mismo nivel y deslegitimando en el proceso el discurso privilegiado (Deleuze y Guattari 1987: 492-499).

El pensamiento nómada ofrece unas lecturas y recursos valiosos para la literatura sobre/de migración y los autores que no están situados estrictamente dentro de fronteras nacionales. Se destaca como un modo de diferenciación con respecto a las restricciones nacionalistas, fundamentalistas o nativistas sociales y religiosas, por un lado, y por el otro, a la política global de la cultura occidental. Connota un proceso (“becoming”), movimiento, valores pluralistas en contraposición a una ideología reductora o estática y estrategias de instituciones estatales o teocráticas (Erickson 2004: 69).

En resumen, el nomadismo está marcado por el desplazamiento, sea físico o mental, y se opone, por lo tanto a la autoridad estatal, basada en la inmovilización, encerramiento y apropiación. Sintetiza una multiplicidad de elementos sin borrar su

---

<sup>87</sup> Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1987) *A thousand plateaus* Brian Massumi (trad.). Minneapolis, Minnesota UP.

heterogeneidad ni su potencial de re-ordenar el futuro. Algunas ideas que pueden enriquecer las obras estudiadas y sobre todo los textos de escritores diaspóricos, abordados en el último capítulo de nuestra tesis, incluyen el concepto de “diferencia pura”;<sup>88</sup> la disolución de representaciones binarias; la equiparación o nivelación de discursos y una alternativa a la búsqueda de identidad; un modo de concebir la individualidad libre de los confines de Identidad, “to think difference in itself, without any reference to the Same”. Uno de los aspectos del pensamiento nómada es ver, entonces, cómo se puede subvertir el nacionalismo que se basa fundamentalmente en políticas identitarias.

A partir de una lectura de las teorías de Deleuze y Guattari, la migración implica “ser un extraño en un lugar extraño”, una manera de “deshacer el ser”, cierta “desterritorialización”; un proceso por el cual uno se convierte en menor en su propio país, idioma y cultura. Ser migrante se convierte por lo tanto en imperativo, una orden en contra de la reproducción de discursos hegemónicos, pero también una manera de mantener una doble visión, la agudeza de experiencia crítica basada en cierta sensación de no pertenencia, de “of yet but not quite, of comforting un-homeliness” (Ponzanesi y Merolla 2005: 5). Eso nos lleva a reflexionar sobre la posición del inmigrante dentro de esta nueva orden, quien ya ocupa este espacio de “ser un extraño en un lugar extraño”. Si todos se sitúan desde tal posición, sin embargo, entonces el inmigrante mismo termina su existencia como tal, y está invitado a ocupar un nuevo lugar, igualmente inestable y movedizo.

En su exploración de un contexto metodológico para el estudio de la literatura de migración, Soren Frank se nutre de la “novela rizoma”, inspirado por los argumentos de Deleuze y Guattari, para quienes el rizoma consiste en universos complementarios que no se remontan a una armonía y totalidad a priori. El rizoma no sólo se entiende desde maneras mutuamente incompatibles sino que también lee y construye al mundo desde formas complementarias. Se asemeja a una red que se disemina horizontalmente sin ningún origen puro o final teleológico y que está siempre situada en el medio, construyendo nuevas alianzas, como el migrante (Deleuze y Guattari 1987: 8-13). Soren describe la literatura de migraciones como una “y literatura”: siempre en mutación,

---

<sup>88</sup> En “Theatrum Philosophicum” (*Language, Counter-memory, practise*. N.Y, Cornell UP), Michel Foucault subraya con respecto a la “diferencia pura”: “para liberar la diferencia nos hace falta un pensamiento sin contradicciones, sin dialéctica, sin negación: un pensamiento que dice sí a la divergencia; un pensamiento afirmativo cuyo instrumento sea la disyunción, un pensamiento de lo múltiple” (Foucault 1977: 182).

metamorfoseando en algo nuevo. Esta idea se puede contrastar con la metáfora del guión, usada por Gustavo Pérez Firmat.<sup>89</sup> Al compartir sus experiencias de múltiples dislocaciones - lingüística, geográfica, histórica - los escritores de frontera invitan a sus lectores a ver la cultura no como un modelo fundamental, sino en su interacción con otras culturas. Invitan a los lectores a vivir la experiencia “en el guión”: separa y conecta simultáneamente, contesta y consolida. Se convierte en un espacio alternativo, una tercera geografía concebida como terreno de escritura (Seyhan 2000: 15).

Algunas de estas propuestas nómadas encuentran su eco en la obra *Satanic Verses* de Rushdie, que introduce, con símbolos potentes, el pastiche incoherente en que se ha convertido la ciudad moderna de “realidades incompatibles”, lo que obliga buscar nuevos discursos para reflejar el panorama cambiante.<sup>90</sup> Es más, a nivel lingüístico, Rushdie introduce una incómoda heterogeneidad que subvierte las diferencias jerárquicas establecidas. Para el personaje mutado Chamcha, el verdadero problema lingüístico radica en cómo incorporar historias disonantes y desiguales en el discurso, cómo superar la violencia y el dolor de la historia: “the real language problem: how to bend it shape it, how to let it be our freedom, how to repossess its poisoned wells, how to master the river of words of time of blood [...]” (1988: 281). El inmigrante, como Chamcha - visto como una criatura de discontinuidades selectas, una re-invenición deseada, una rebelión voluntaria contra la historia - necesita tener cierta continuidad en las historias de los múltiples lugares de donde proviene. Esto, sin embargo, resulta elusivo mientras se sigue habiendo argumentos binarios, tal como ejemplifica el discurso político/policial recogido en *Satanic Verses*:

We understand that some of these kids may feel they have grievances but we will not and cannot be the whipping boys of society [...] these kids don't know how lucky they are [...] Africa, Asia, the Caribbean: now those are places with real problems. Those are places where people might have grievances worth respecting. Things aren't so bad here [...] ours always was a peaceful land. (Rushdie 1988: 455)

---

<sup>89</sup> Pérez Firmat, Gustavo. (1994) “Vivir con el guión en el medio”, en *Éxito*, noviembre 23, 80.

<sup>90</sup> A modo de ejemplo, parodia los modelos de convivencia e integración que mantienen las comunidades alejadas y los efectos desastrosos que emergen cuando se cruzan: “lives that have no business mingling with one another sit side by side upon the omnibus [...] And as long as that's all, they pass in the night, jostling on tube stations [...] it's not so bad. But if they meet! It's uranium and plutonium, each makes the other decompose” (Rushdie 1988: 314).

Este ejemplo de Rushdie nos lleva a la última sección de este capítulo: la literatura de migración y la literatura del mundo.

#### **2.4.5. Situando la literatura de migración en el marco de la *world literature***

Nos falta a los emigrantes abandonar el masoquismo y estar orgullosos de nuestra condición de emigrantes, porque nosotros somos la espina dorsal de lo que un día se llamará ciudadano europeo, y otro día más lejano, pero cierto igualmente, ciudadano del mundo.

Victor Canicio, ¡*Contamos contigo!*

El término “literatura del mundo” fue empleado por Johann Wolfgang von Goethe por primera vez en 1827.<sup>91</sup> Expresó su convicción de la inminente constitución de una literatura del mundo, en la cual Alemania tendría un rol honorable.<sup>92</sup> En este breve apartado, enmarcamos la literatura de migración dentro del género de “literatura del mundo”. Homi Bhabha, entre otros, propone una redefinición de la *world literature* que la acerque al contexto migratorio. Sugiere un alejamiento del estudio de un corpus de textos específicos y un énfasis en el método de enfoque. Propone abordar la literatura del mundo como el estudio de la manera en que las culturas se reconocen a través de sus proyecciones de la otredad. En vez de la transmisión de tradiciones nacionales como el tema principal de la literatura mundial, Bhabha sitúa las historias transnacionales de migrantes, de los colonizados o de refugiados - es decir, condiciones de frontera - como el nuevo terreno de tal estudio (1994: 17).<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> En 1801 ya estaba convencido de que no debería existir un arte o ciencia patrióticos. Ambos pertenecían al mundo entero y sólo se fomentarían a través de relaciones libres, sin control entre los contemporáneos (Strich, Fritz (1949) *Goethe and World Literature*. London, Routledge, pág 35).

<sup>92</sup> En sus ensayos sobre el Arte y Literatura, Goethe reconocía la atención que las otras naciones prestaban a Alemania: “they praise and criticise, accept and reject, imitate and distort, understand or misunderstand us and open or close their hearts to our concerns”, expresó. En otra ocasión, reiteró el papel significativo de Alemania en el mutuo conocimiento que él anticipaba.

<sup>93</sup> En *The location of culture*, Bhabha propone que el estudio de la literatura del mundo podía ser la manera en que las culturas se reconocen a través de sus proyecciones de la alteridad: “Where, once, the transmission of national traditions was the major theme of a world literature, perhaps we can now suggest that transnational histories of migrants, the colonised, or political refugees - these border and frontier conditions - may be the terrains of world literature” (Bhabha 1994: 17). El eje de tal estudio se centraría en los “freak social and cultural displacements”.

El crítico David Damrosch en su obra *What is World Literature?*, también contextualiza la literatura de migración dentro del marco de la literatura del mundo.<sup>94</sup> Subraya el intercambio (palabra no exactamente acertada) entre los países receptores y emisores de emigrantes y la consecuente relativización de imágenes esencialistas de ambas culturas. Damrosch propone tres definiciones para la literatura del mundo:

1. La ve como una refracción de la literatura nacional. Aunque la literatura del mundo esté vinculada con lo local, también es un campo propio. Apunta a una doble refracción: “works become world literature by being received into the space of a foreign culture, a space defined in many ways by the host culture’s national tradition and the present needs of its own writers” (2003: 283). Ilustra su idea con la figura de la elipse: las culturas emisoras y receptoras proveen los dos focos que generan el espacio elíptico dentro del cual se produce una obra que se podría calificar de “literatura del mundo”: conectada con ambas culturas pero no circunscritas por ninguna (2003: 6).
2. La literatura del mundo se enriquece o se beneficia de la traducción: el corpus de la original y sus traducciones es de mayor valor que la original, tanto en términos de valor artístico como de impacto cultural (288)
3. la literatura del mundo se plantea como un modo de abordar la literatura (idea repetida por Bhabha): “[it]is not a set canon of texts but a mode of reading, a detached engagement with a world beyond our own” (2003: 297, cursiva en original)

Damrosch también atribuye a la literatura del mundo una variabilidad semántica, es decir, la calidad que hace que la obra viaje entre culturas. Mantiene, entonces, que si se puede describir la literatura del mundo como “locally inflective and translocally mobile” (un término que acuñó el autor Vilashini Cooppan), se podría incluir automáticamente la literatura de migraciones bajo esta categoría:

---

<sup>94</sup> Es de interés subrayar que en su ensayo de 1911, Richard Moulton distingue entre la *literatura universal* y la *literatura del mundo*: “universal literature can only mean the sum total of all literatures. World literature [...] is universal literature seen in perspective from a given point of view, presumably the national standpoint of the observer” (apud Rosendhal Thomsen 2008: 14).

Migration literature is not merely inflected in a single locality; it is inflected in a double locality because of its position between two “source” cultures. Its potential, therefore, for translocal mobility is also already intensified. (2003: 8)

Estas definiciones pecan del disimulo de factores disímiles que se operan a nivel transnacional y configuran, en gran parte, las condiciones y términos, del movimiento de la literatura a través de culturas distintas. Es en este sentido que consideramos útiles y complementarias citar brevemente las ideas propuestas por Pascale Casanova.

Casanova introduce unas observaciones importantes en su aproximación a la literatura del mundo (o la literatura como un mundo). Distingue entre la literatura del mundo como una colección de textos, y el campo literario internacional (“the world literary space”).<sup>95</sup> Señala la doble posición nacional e internacional del autor en el campo de la literatura, y la preeminencia del espacio literario nacional que revela los desequilibrios y relaciones de poder:

Each writer’s position must necessarily be a double one, twice defined: each writer is situated once according to the position he/she occupies in a national space, and then once again, according to the place that this occupies within the world space. This dual position, inextricably national and international, explains why [...] international struggles take place and have their effects principally within national spaces; battles over the definition of literature, over technical or formal transformations and innovations, on the whole have national literary space as their arena. (Casanova 2005: 81)

Esta posición dual - nacional e internacional y la predominancia del espacio literario nacional interrogan las definiciones citadas arriba de Damrosch. Creemos indispensable tener en cuenta la idea de la literatura “como un mundo”, no divorciado de las fuerzas competitivas que establecen las reglas y condiciones del “juego”. Vale la pena reiterar en este apartado que varios críticos apoyan una re-evaluación del vínculo entre el sistema literario y la migración. Los procesos sociales y políticos de la

---

<sup>95</sup> Casanova no conceptualiza otro mundo, cuyas divisiones y fronteras son relativamente independientes de fronteras políticas y lingüísticas, sino un área o espacio mediador – el espacio literario del mundo. No concibe un análisis de la literatura a nivel mundial, sino que interroga los medios conceptuales de pensar la literatura como un mundo. Añade: “in reality, structural inequalities within the literary world give rise to specific series of struggles, rivalries and contests over literature itself. Indeed, it is through these collisions that the ongoing unification of literary space becomes visible” (2005: 74). Las características principales del espacio literario del mundo son la jerarquía y la desigualdad.

migración deberían servir para reconfigurar los conceptos definitorios que engloban la literatura. Rebecca Walkowitz propone, por lo tanto, que la “literatura de migración” debería incorporar todas las obras escritas en los tiempos de migración, o por lo menos, aquellas obras que reflejen el tema: “[...] whether we favour social context or literary content/form, the distinction between migrant and nonmigrant writers becomes increasingly difficult to uphold” (2007: 533). Vemos, es decir, un claro paralelismo entre el empleo de las categorías “literatura poscolonial” y la “literatura de migración”: ambos términos (poscolonialismo, migración) reflejan la reconfiguración del mundo entero, tanto “sociedades colonizadoras/de acogida” como “sociedades colonizadas/emisoras”. Sin embargo, las etiquetas sirven en parte para establecer divisiones y mantener el control discursivo en un mundo donde los poderes se caracterizan por la fuerza y la subjugación.

El significado etnocéntrico de los términos “migrante” y “autor migrante” tampoco escapan a algunos críticos, quienes señalan al migrante no sólo como un “viajero errante”, sino que es implícitamente la persona que reproduce la división colonial en términos globales. El término “migrante” se enraiza, de esta forma, en el exotismo y la diferencia étnica para marcar la “otredad” (Ponzanesi y Merolla 2005). Emerge la necesidad de buscar nuevos paradigmas de interpretación que puedan evaluar el valor de una literatura de migración desde sus propios términos. Si se apela a una nueva estética global, en la cual los temas del desplazamiento y estilos de hibridación son tomados como indicadores de la nueva experiencia intelectual contemporánea, Ponzanesi y Merolla mantienen que la categoría de “literatura de migraciones” se convierte en redundante.

En este primer capítulo, nos hemos propuesto un esbozo de algunas de las vertientes claves que nos guiarán a lo largo de la tesis. Nos hemos detenido largamente en la condición migratoria y cómo se traduce en la ficción. Su potencial de introducir nuevos discursos transgresores que cuestionan conceptos de nación, historia o identidad y, las lecturas desde la literatura comparada (sobre todo la imagología, los estudios descriptivos de la traducción y los estudios poscoloniales), sirven como punto de partida para la exploración de las imágenes cruzadas en los siguientes capítulos.

Es más, hemos situado la literatura de migración dentro de las principales tendencias que se han formado y profundizado en las últimas décadas, a saber, la

literatura transcultural, de frontera, nómada y la literatura mundial. Finalmente, aunque reconocemos su gran utilidad, cuestionamos la función y utilidad de la etiqueta de “literatura de migración”, ya que encierra cierto etnocentrismo, y aparece como excesiva (redundante) en la era de las globalizaciones y en un mundo puesto en movimiento. Reproducimos, de todos modos, el término en los siguientes capítulos, aunque seamos conscientes de su carga etnocéntrica y su potencial restrictivo. Cerramos este primer capítulo, por lo tanto, con el comentario complementario del autor Said El Kadaoui sobre si se puede hablar de una “literatura migrante” en España, escrita por “autores extranjeros y residentes [...] implicados en la experiencia de la migración”:

La experiencia migratoria es una mina, una fuente de recursos inagotable de sentimientos, contradicciones, discursos encontrados, una realidad compleja que no se agota [...] y por lo tanto, un excelente tema para reflexionar desde la ficción [...] no me gustaría que se etiquetara este tipo de literatura porque sería como marginarla, apartarla, señalarla, reducirla, vaya, como se hace con los inmigrantes. A mi me gustaría que se hablara de si la novela es buena o no. El tema es de lo menos. (Chiodaroli 2010)



### **Capítulo 3. Un contexto sociohistórico para situar la migración marroquí en España.**

Este capítulo está dividido en dos partes y el objetivo es contextualizar las representaciones de la migración marroquí desde ambas orillas del Estrecho. Nos hacemos eco aquí de los estudios recientes sobre “el retorno del moro”, es decir, sobre la estrecha relación entre la invasión árabe, su presencia secular y la expulsión por los Reyes Católicos, y la impronta que pervive en el imaginario social hasta hoy en día. Este capítulo se apoya en varias fuentes para trazar la construcción de la identidad española a partir de períodos claves en la historia, que revelan el significativo factor de hostilidad y rechazo del moro/musulmán. El indagar en unos conceptos esenciales al tema (“moro”, “raza”) facilita, además, la elucidación de elementos ideológicos que han servido para manipular y encubrir períodos “incómodos” en la historia. La primera parte explora, por consiguiente, episodios concretos de la turbulenta historia entre Marruecos y España para enfatizar la construcción hostil y ambigua del “moro”. Complementamos, además, los datos históricos con representaciones ficticias marroquíes para abordar las imágenes del “otro” desde el Protectorado en el norte de Marruecos. Eso sirve como trampolín para sumergirnos en las representaciones de la migración marroquí en España.

La segunda parte del capítulo se detiene en los inicios y evolución de la inmigración marroquí en España, lo que sirve como punto de partida para la exploración de las narrativas seleccionadas. Abordamos su imagen negativa y preconcebida, el marcado desfase entre percepción y realidad, y la contextualización del “inmigrante musulmán” dentro de una “cultura inasimilable”. El capítulo acaba con un somero recordatorio del pasado emigrante de España visto desde las dos orillas, que interroga la amnesia histórica imperante. Uno de los objetivos principales al explorar las distintas etapas históricas en la configuración de la imagen del “moro” en el imaginario español es subrayar la necesidad de interrogar con mayor profundidad y cuidado la interpretación migratoria desde “el retorno del moro”. A continuación nos detenemos en un breve bosquejo del Islam en Europa para mejor situar la actualidad del tema y su estrecha relación con las percepciones de la migración marroquí.

### 3.1. Breve trazado histórico de las relaciones España-Marruecos

#### 3.1.1. La islamización de la migración

Ya no es la cuestión del choque ni del diálogo entre las culturas, estamos más allá de las culturas, y es ahí donde radica el problema.  
Olivier Roy

En este apartado, abordaremos “la problemática” del Islam en Europa ya que es un factor importante y clave en el desarrollo de la tesis. Las siguientes cuestiones orientan nuestra aproximación: ¿Por qué el Islam se percibe como un problema y a qué se debe su preeminencia en las discusiones y representaciones de la migración en España (Europa)? ¿Qué factores deberíamos tomar en cuenta al acercarnos a la ‘islamización’ de la inmigración? ¿Como repercuten los discursos en la religiosidad de estas comunidades, objeto de tanta teorización, categorización y mediatización?

En su estudio “La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española actual”, el hispanista Mohamed Abrighach (2008) observa que aunque la migración obedece a una lógica parecida a nivel mundial, independientemente de la pertenencia cultural, religiosa y lingüística de los emigrantes, la actitud europea respecto a la “emigración islámica”, originaria del Magreb, resulta ambigua y contradictoria. El autor lamenta el rechazo (islámico) que se apoya en “una concepción culturalista de raigambre esencialista”, “que pregona la no-integrabilidad de los musulmanes y la incompatibilidad de sus costumbres con los valores culturales de Occidente” (2008: 15). No se detiene en ningún momento, sin embargo, en las propias deficiencias y desafíos a los cuales están confrontadas las sociedades islámicas. Entre los factores que perpetúan el dualismo Islam/Occidente, el autor cita (algo arbitrariamente) los conflictos bélicos, el problema palestino, los sucesos terroristas, además de la polémica sobre el velo en Francia y la constante *paterización* del sur del Mediterráneo que “vuelven a reavivar el fuego de la atávica mentalidad anti-árabe en la opinión pública, política y hasta intelectual europea” (2008: 40). Olivier Roy, por su parte, argumenta que la cuestión del Islam se encuentra hoy en día en el centro de la crisis de identidad europea, no tanto porque Europa pueda convertirse en musulmana, sino porque la identidad nacional en

Europa se encuentra en crisis, tanto a nivel superior - la integración europea - como por su parte inferior - la inmigración, los barrios marginales, etc (2006: 41).

En su ensayo “Europe and the Muslims: the Permanent Crusade?” Tomaz Mastnak mantiene que, sin la hostilidad hacia los musulmanes, la Europa como entidad política no existiría.<sup>96</sup> La arraigada animosidad hacia los musulmanes, que se remonta hace siglos, está presente y focalizada en los discursos políticos a lo largo de distintos períodos históricos, y representa un elemento unificador para oponentes políticos, religiosos e ideológicos. Vale la pena reproducir algunas referencias, ya que contextualizan el argumento y representaciones que exploramos a lo largo de esta tesis. Mastnak critica el silenciamiento del discurso anti-musulmán como regla en las distintas versiones de la historia de Europa, y la necesidad de abordarlo y desenterrarlo para construir una sociedad pluralista:

We have to acknowledge that there has been a long history of deep-rooted hostility toward the Muslims in European history. I believe that this hostility is not separable from Europe's most cherished ideals of liberty, rights, justice, peace etc. It is rather, part and parcel of the same complex web of thought as those ideals. If the existence of anti-Muslim ideas and sentiments is not acknowledged, the complexity of what is called European thought gets lost, the ideals of liberty, peace etc. cannot be taken seriously, and their realisation, either willing or enforced, is going to keep playing havoc with the world. (2003: 214-15)

En *Crónicas sarracinas*, Juan Goytisolo resume que la polémica antiislámica, impulsada primero por los imperativos de la lucha contra el sarraceno, luego contra el turco y, a partir de mediados del siglo XIX, contra los vecinos norteafricanos, ha originado una abundante literatura. En España como en el resto de Europa, el enemigo musulmán se convirtió durante siglos en “una suerte de revulsivo destinado a cohesionar los esfuerzos de una cristiandad que, en virtud de la cercanía y empuje de aquél, se sentía directamente amenazada” (Goytisolo 1981: 12). Recuerda, por último, que el musulmán (sarraceno, morisco, turco o marroquí) - temido, envidiado, combatido, insultado - alimenta desde hace siglos leyendas y fantasías, inspira cantares

---

<sup>96</sup> Tomaz Mastnak es director de investigación en el Instituto de Filosofía del centro para la investigación científica perteneciente a la Academia Slovena de Ciencias y Artes en Ljubljana. Entre sus publicaciones, destacamos *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*. Los Angeles, University of California Press, 2002).

y poemas, protagoniza dramas y novelas. Es decir, sobresale el estímulo que ejerce en la imaginación española (Goytisoló 1981: 9).

Según el politólogo y filósofo Sami Nair, el Islam constituye un fuerte elemento diferenciador en los sistemas político-culturales europeos, tradicionalmente caracterizados por una homogeneidad confesional. Recalca los estratos comunes de pertenencia entre el Islam y la identidad europea, de todas maneras, aunque reitera que la relación de Europa con el mundo árabe-musulmán está basada en una oposición confesional, en la desconfianza, el enfrentamiento y la separación. Esto determina en alguna medida la mirada sobre el inmigrante musulmán y lo que, al mismo tiempo, habría que reevaluar a la luz de la presencia (permanente) de musulmanes en Europa (2000: 86). Otros factores que influyen en las tensiones y la relación hostil o ambigua con el Islam incluyen la historia y experiencia de la colonización de las sociedades musulmanas, o los aún más recientes sucesos internacionales que se conjugan en el arraigo de ciertos prejuicios en torno a las comunidades musulmanas: el terrorismo, la misoginia, el atraso. Todas estas cuestiones confluyen, sin duda, en las representaciones de la identidad y alteridad de la población musulmana residente e inmigrante en Europa.

Nos interesa subrayar la arraigada tendencia (errónea y esencialista) de buscar en el texto religioso islámico las respuestas o justificaciones a todos los problemas que asedian a los “musulmanes”. Es significativo señalar que desde los primeros estudios científicos sobre la sociología del Islam (dentro de la sociología de religiones) a finales del siglo XIX, la perspectiva “teo-céntrica” ha imperado. En estas aproximaciones subyace la idea de que el Islam y sus textos son la variable explicativa por excelencia para acercarse a las sociedades árabes y musulmanas, lo que consolida su visión monolítica, estática y resistente al cambio. Este enfoque, según la profesora de estudios árabes e islámicos Ana Planet, ha resurgido con fuerza entre aquellos que “despiezan” el Corán para encontrar en el texto sagrado incitaciones al odio y violencia, y a acciones terroristas (2008: 15). En este sentido, los sociólogos señalan las discrepancias entre la aceptación de la pluralidad religiosa como un hecho, y los discursos de la élite social y política sobre la religión, que se adhieren a las instituciones religiosas dominantes.

Según el sociólogo Michel Wieviorka, un análisis holístico del Islam en Europa debe tener en cuenta las características de la sociedad receptora y el trato que da a su población islámica. Advierte sobre el estrecho vínculo entre la identificación y

clasificación de los inmigrantes procedentes de países de mayoría islámica (los “musulmanes en Europa”) y los procesos de incorporación en la sociedad de acogida, que se reconfigura en su conjunto. A partir de su análisis del contexto francés, Wieviorka subraya que la situación del Islam en Europa es variada y heterogénea como resultado de dos factores: la diversidad de los motivos de la emigración y las distintas versiones del Islam que practicaban los inmigrantes en su país de origen (2003: 177).

Hay quienes trazan la evolución y preeminencia de categorías religiosas en el estudio actual de las migraciones: el otro, el diferente, el extranjero, el inmigrante y, hoy en día, el musulmán. Para Stefano Allievi, este cambio semántico a lo largo de las décadas sólo corresponde en parte a los cambios reales.<sup>97</sup> Adelanta varias propuestas para explicar lo que denomina “la islamización del inmigrante”. Desde los años setenta, tal como afirma también Olivier Roy, entre otros, los inmigrantes procedentes de países musulmanes no sólo no fueron percibidos como “musulmanes” sino que se percibieron a sí mismos ante todo como inmigrantes en tránsito.<sup>98</sup> El Islam resultó, por lo tanto, secundario y se limitó en gran medida a la esfera privada. En cuanto a los países del sur de Europa, como España o Italia, que acogieron flujos migratorios más tarde (a partir de los años setenta), las fases de “etnicización” y “islamización” de la inmigración se juntaron desde las “primeras generaciones”.<sup>99</sup>

Se tiende a atribuir la “islamización” de la inmigración a la simplificación que resultó de las múltiples procedencias (distintos países de mayoría islámica) de los emigrantes, además de su mayor rapidez de llegada y residencia. Tal calificación se popularizó gracias a la mayor importancia que adquirió el Islam en el espacio público (a

---

<sup>97</sup> Nouredine Affaya indaga en cómo acompañan las palabras a los datos reales, y cómo cambian las denominaciones a la luz de las mutaciones que experimenta la migración. Basándose en el contexto francés, subraya la ambigüedad que caracteriza el léxico transmitido por los actores político-mediáticos en Europa respecto a la migración. En los años sesenta y ochenta del siglo XX, se creó una gran distancia entre la izquierda y la derecha en cuanto al uso de la fórmula “trabajadores inmigrados” (2003: 108). A modo de ejemplo, observa que cuando la izquierda accedió al poder en 1981, la categoría de “obreros” fue reemplazado por “inmigrado” a secas, en singular o plural, a menudo acompañado por la palabra “extranjero”. Añade que debido a la presión de la extrema derecha y el auge de la xenofobia, la derecha liberal, el centro izquierda y algunas fracciones de la izquierda han empezado a usar la expresión “obreros clandestinos” o los “sin papeles” etc.

<sup>98</sup> Allievi recuerda que los turcos en Alemania eran simplemente “turcos” mientras que los indo-paquistaneses en Gran Bretaña eran “inmigrantes de las ex-colonias”. Es decir, la clasificación, percepción y estudio se limitaban a variables étnicas y nacionales.

<sup>99</sup> Ana Planet también resalta esta equivalencia entre inmigración y religión en el lenguaje cotidiano y en la representación pública donde se han impuesto una serie de categorías que privilegian los términos religiosos/culturales (los musulmanes) más que los de origen nacional (los marroquíes, los paquistaneses): “inmigración y religión se confunden, se mezclan y dificultan la comprensión del fenómeno, lo que tiene también su impacto en la expresión y la gestión de las necesidades individuales y colectivas” (Planet Contreras 2008: 9).

nivel religioso, político y cultural) de los países emisores además de su importancia estratégica en las relaciones político-internacionales. En palabras de Allievi, el Islam emergió como “un elemento perturbador a nivel simbólico, como un actor global geopolítico, como instrumento y categoría interpretativa” (2005: 159).

Para el caso español, Laura Mijares y Ángeles Ramírez reiteran que aunque el Islam en España es anterior a la inmigración (al contrario de gran parte de los países europeos donde las comunidades musulmanas suelen coincidir con grupos inmigrantes), esta asociación (la “islamización” de la inmigración) se normalizó tras el atentado del 11 de marzo de 2004 en Madrid, lo que cambió todo el panorama y acarreó la incorporación de algunas tendencias observadas en el resto de Europa (Mijares y Ramírez 2008: 390). Este vínculo Islam-inmigración tiene repercusiones importantes en las vidas de los inmigrantes: sus reivindicaciones relacionadas con el culto, por ejemplo, se formulan en tanto comunidad migrante (que no gozan de los mismos derechos como los nacionales), y no como una minoría religiosa. Por añadidura, los países de origen de los musulmanes pueden intervenir en la organización de éstos en Europa (Mijares y Ramírez 2008: 390). Todo esto incide no sólo en la imagen del Islam y de los musulmanes en Europa, sino también en las formas de religiosidad que se adoptan ante tal imagen.

Ana Planet (2008: 28) y Olivier Roy hacen una distinción entre religiones y religiosidades: mientras que las primeras son intemporales y universales, la religiosidad se refiere a la manera en que los creyentes viven la religión (sin privilegiar el contenido teológico). Roy señala que durante décadas no se produjo ningún debate europeo acerca del Islam o de la inmigración, puesto que cada país tenía sus propias pautas y modelos que no compartía con los países vecinos. Sin embargo, después de varios sucesos internacionales, entre ellos los ataques del 11 de septiembre de 2001, el asesinato del cineasta Theo Van Gogh en 2004 en Holanda,<sup>100</sup> los atentados de Madrid (2004) o Londres (2005), Europa comenzó a ver el Islam como una problemática común.

El recurrir a la “pertenencia” confesional se entiende muchas veces como una reacción para preservar las propias señas de identidad. Sami Nair añade que la exclusión de la que a menudo son víctimas los inmigrantes (musulmanes), influye en la reafirmación identitaria a través del Islam:

---

<sup>100</sup> En el momento de su asesinato, acababa de terminar una película sobre el asesinato del líder populista Pim Fortuyn en 2002. En 2004, realizó “Submission”, una película sobre la religión islámica y la sumisión de la mujer, basada en el guión de Ayaan Hirsi Ali, ex - parlamentaria del partido conservador-liberal VVD *Volkspartij voor Vrijheid en Democratie* (Partido para Libertad y democracia).

La mayor parte de las encuestas referidas a cómo viven el Islam los jóvenes fruto de la inmigración, extrapolables también a muchos emigrantes de primera generación, demuestra que el Islam no se siente tanto como una fe libremente aceptada y asumida, cuanto como una polémica afirmación de identidad, ligada a la exclusión social y cultural. (Nair y Goytisoló 2000: 82)

Ana Planet apoya esta hipótesis añadiendo que la expresión religiosa o la percepción de cierto exceso de religiosidad en algunas comunidades inmigrantes tienen mucho que ver con el marco legal existente en el país receptor. Se refiere al marco de la normativa sobre la libertad religiosa y, más específicamente, con el tipo de infraestructura de culto que se encuentre, con el grado de reconocimiento/no reconocimiento de su expresión religiosa o con el estereotipo existente sobre ella, para nombrar algunas pautas (2008: 25). El caso del Islam en España ofrece obviamente elementos singulares al no constituir una religión ajena a la propia historia de la nación (de acogida) y de la ideología nacional. De hecho, forma parte, aunque de manera conflictiva y hasta violenta, de una “historia común” “tantas veces releída y manipulada por mitos que aún tienen cierta vigencia” (Planet 2005: 25).

El académico francés Olivier Roy observa que una buena parte de los problemas que se padecen hoy procede de la autonomización de lo religioso con respecto a lo cultural; es decir, se evidencia una afirmación religiosa que se aleja de la cultura y que se desprende de esas raíces, tanto en el Islam como en el Cristianismo. Esta ruptura explica las formas de fundamentalismo contemporáneo, que son una respuesta al fenómeno de la globalización y del alejamiento de la cultura (2006: 7-8).<sup>101</sup> Es decir, los fenómenos actuales de fundamentalismo no son la reacción defensiva de culturas que se sienten atacadas, sino la reconstrucción de una identidad religiosa que se distancia de la cultura. Quizá habría que añadir los efectos embrutecedores de la pobreza y la vaciedad generada por los grandes desequilibrios de recursos y riqueza, además de las formas modernas de comunicación que facilitan la interacción y formación de redes a nivel internacional.

---

<sup>101</sup> Como afirma Olivier Roy, no es de sorprender, por ejemplo, que la Iglesia Católica llevara a cabo una campaña para que la Constitución Europea hiciera referencia a las raíces cristianas de la cultura europea en pleno siglo XXI.

En las cartas entre Zafer Senoçak y Abdelkader Benali, intercambiadas en 2006 (entre marzo y mayo), los autores, situados en diversos puntos de Europa (Alemania y Holanda respectivamente), dialogan sobre los musulmanes y la integración con un enfoque particular en el papel y alcance de la escritura y literatura. Se muestran críticos tanto con las sociedades de origen como de acogida, y se detienen en conceptos cruciales en el debate actual. Senoçak concibe el Islamismo como una versión “oriental” del nacionalismo europeo. Entre los elementos en común enumera el rasgo xenofóbico, el culturalismo, la reclusión de la gente en su grupo, clan, nación o cultura.<sup>102</sup> En este sentido, no ve el Islamismo como una convicción religiosa arcaica sino una tendencia moderna. Tal como propone Roy, Senoçak no interpreta los problemas asociados con los grupos musulmanes en términos culturales sino, ante todo, como una disputa por fuentes materiales, oportunidades de futuro, estatus social y justicia. Atribuye al culturalismo (como explicación) una miopía ante los verdaderos problemas sociales tras el conflicto que se vive:

The escape into culturalism - by which culture is seen as the framework which explains all problems - is strengthened by this development, so that the solution of social problems is pushed back even further into the future. (Senoçak 2006)

Senoçak propugna la necesidad de encontrar un lenguaje que exprese el sentido de pérdida que sienten muchos sin vínculos con un Estado, país o tradición.

A modo de resumen, nos hemos detenido en algunas puntualizaciones claves para abordar el Islam y la migración en España (Europa) además de algunas características de cierta “islamización de la inmigración”, y sus implicaciones para los grupos migratorios. Por último, nos ha parecido importante reproducir las observaciones de Olivier Roy y Zafer Senoçak sobre el efecto de la globalización en las manifestaciones religiosas: provoca un alejamiento de la cultura, lo que acarrea nuevas formas de fundamentalismos. A todo esto añadimos el lugar escéptico y hostil que

---

<sup>102</sup> En su artículo “Culturalism: culture as political ideology”, Jens-Martin Eriksen y Frederik Stjernfelt (2009) definen el culturalismo como la idea de que los individuos son determinados por su cultura, que estas culturas forman conjuntos cerrados y orgánicos, que el individuo es incapaz de dejar su propia cultura y que sólo puede realizarse dentro de ella. El culturalismo también mantiene que las culturas confieren derechos y protecciones especiales, aún si violan derechos individuales al mismo tiempo (publicado en eurozine.com, 1 de septiembre de 2009).



ocupa el Islam en el escenario político-global, lo que repercute en las percepciones y posturas adoptadas en los distintos contextos locales (en Europa).

Cuando en 2002-2003 la Unión Europea comenzó a encarar/tratar el doble azote del anti-Semitismo e Islamofobia, Robert Purkiss, presidente de la junta de administración del Centro Europeo de Observación correspondiente, reiteró la necesidad de re-evaluar la identidad europea como “blanca y cristiana”. Este proyecto parece haber caído en el olvido, sin embargo, en una Europa que se hunde en sus esencialismos ante la presencia fantasmal del otro que la obliga a definirse constantemente:

Our conceptions of European identity are significant drivers of anti-Semitism and Islamophobia. One of the similarities between the two is their historical relationship to a Europe perceived as exclusively Christian [...] all other religions, including Judaism and Islam, have been excised from Europe’s understanding of its identity as Christian and white. Both Islam and Judaism have long served as Europe’s other, as a symbol for a distinct culture, religion and ethnicity. (2003: 62)

En la siguiente sección trasladamos esta ambigua relación al contexto español, deteniéndonos en la presencia conflictiva y perturbadora del “moro” en la construcción identitaria de la nación española.

### **3.1.2. El rechazo del otro “moro” en el nos (otros)**

España y Marruecos han compartido una larga y conflictiva historia que sigue, hasta cierto modo, influyendo en las imágenes cruzadas que predominan en los imaginarios sociales de ambas naciones. En su obra *Between Christians and Moriscos* (2006), el historiador Benjamin Ehlers sugiere que el apuro de los moriscos prefigura los retos con que se enfrentan las sociedades musulmanas en la era moderna de la expansión occidental, obligadas a elegir entre compromiso, supervivencia y resistencia (Majid 2009: 39).<sup>103</sup> Anouar Majid vincula la hostil política migratoria con los intentos

---

<sup>103</sup> En su obra, Ehlers (2006) estudia las relaciones entre los cristianos y moriscos en Valencia a través de un análisis de las ideas y políticas del arzobispo Juan de Ribera (entre los años 1568 y 1614). Ribera ideó una campaña clandestina para convencer al Rey de expulsar a los moriscos, a quienes concebía como traidores y heréticos. Esto justificaría su expulsión de 1609-1614, que fue considerada como una culminación triunfalista de la Reconquista.

de los líderes políticos por mantener un concepto de nación (a través de mitos fundacionales) que ya no responde a la realidad compleja de hoy.<sup>104</sup> Afirmar que lo que está en juego es mucho más que la inmigración ordenada: el mundo es hoy en día demasiado mestizo para atenerse al poder que invoca mitos fundacionales que justifican la expulsión y exclusión de los que no se conforman al perfil establecido. De hecho, Majid va hasta tal extremo de vincular el ascenso de una “sociedad de vigilancia” en las últimas décadas, y los graduales cercenamientos al derecho a la privacidad (justificados como medidas necesarias para proteger a las naciones de terroristas e inmigrantes), con el discurso promocionado durante la España de la Inquisición para mantener la pureza cultural ibérica (2009: 6-7).<sup>105</sup>

Los estudiosos insisten en que existe un gran desconocimiento en España sobre Marruecos, a pesar de los lazos históricos que han vinculado los dos países. El periodista y experto en relaciones internacionales, Miguel Ángel Bastenier resume así esta interesada indiferencia de España:

España tiene tres grandes vecinos históricos. De uno Francia, se cree saber, del segundo, Portugal, no se sabe, y del tercero, Marruecos, no se quiere saber, aunque la paterización psicológica del sur de España va haciendo cada día más imposible esta interesada ceguera. (Bastenier 2000: 14)<sup>106</sup>

Este desinterés se refleja en la escasez de estudios y publicaciones sobre Marruecos, según Gema Martín Muñoz, aunque cabe enfatizar el inevitable incremento e interés suscitados por el tema de la inmigración y presencia musulmana cada vez más visible en el país. En varias ocasiones, Juan Goytisolo ha reproducido el lamento de Américo Castro sobre la falta de curiosidad por otras culturas, que reconoce ser un fallo en la cultura española. Aunque admite que la situación ha cambiado en las últimas décadas, Goytisolo subraya que el escaso interés por el mundo árabe es un verdadero

---

<sup>104</sup> Majid es director del centro para Humanidades Globales y ocupa el título de “associate provost” para Iniciativas Globales en la Universidad de New England. Fue descrito por Cornel West como “uno de los pocos intelectuales islámicos influyentes”. Majid es también novelista.

<sup>105</sup> Esta lectura revisionista de la historia española también se evidencia en la colección ensayística de Francisco Zamora Loboch (1994), titulada *Cómo ser negro y no morir en Aravaca*. Comienza su texto con una comparación provocadora y discutible: el primer moro que fue sujeto a la ley de Extranjería fue el último rey musulmán de Granada, Boabdil. Según Loboch, los musulmanes como Boabdil, que fueron expulsados eran tan españoles como los que habían residido en la península durante siglos (1994: 11).

<sup>106</sup> En *El Blocao y el Oriente*, David López García reitera que la palabra “Marruecos” provoca reacciones encontradas. Añade, al mismo tiempo, la ignorancia acerca del país y la cultura, de los que se sabe poco: “está muy cerca y muy lejos y no sólo geográficamente, sino histórica y culturalmente” (1994: 7).

problema y reitera el reproche al cual fue sometido repetidamente por sus intereses hacia el mundo árabe (2010: 187). Cabe reproducir tales críticas que reaparecen en sus obras de ficción: “¡y encima defiende en sus escritos la quinta columna islamista que nos invade! ¿No se da cuenta de que nos enfrentamos a un reto histórico del que depende la existencia de nuestros valores?” (Goytisolo 2008: 47-48). Donato Ndongo-Bidyogo, autor hispanoaficano, también cita la ignorancia (con respecto a otras geografías y culturas) que reinaba en España en los años sesenta, cuando él llegó desde Guinea Ecuatorial, y que aún persiste hoy en día (Ndongo-Bidyogo 2007: 10).

En su obra *We are all Moors*, Anouar Majid relata la experiencia de su juventud en Tánger y cómo se percibía España como rival y semejante a la vez:

Many people in Tangier read Spain's quest for a northbound modernity as an attempt to repudiate its Moorish legacy, but we also knew that Spain was no typical European country. Spain was part of who we were, it was our rival and our semblable at once. (2009: 26)

Esta postura está corroborada ampliamente en las narrativas literarias, tal como muestra *Partir* de Tahar Ben Jelloun (2006), donde se recuerda insistentemente esta proximidad entre los dos países y la arrogancia de España, empeñada en rechazar su memoria histórica pero también su ambivalente presencia en el imaginario social marroquí.

A lo largo de la historia, los viajeros y escritores tampoco hicieron la vista gorda ante tal semejanza. Vale recordar la famosa cita de Alexandre Dumas, “África empieza en los Pirineos” o los comentarios de Havelock Ellis (1908) en su *The Soul of Spain*, para subrayar hasta qué punto se vinculaba España con África:

Spain is a great detached fragment of Africa, and the Spaniard is the first-born child of the ancient White North African [...] the land of Spain and the physical traits of Spaniards lead us back to Africa. If we take a more penetrating survey we shall find that there is much in the character of the Spaniard which we may also fairly count as African. (Ellis 1908: 29-30)

En la colección de ensayos *Crónicas sarracinas*, Juan Goytisolo afirma que el musulmán siempre ha sido el espejo en el que de algún modo, se ve reflejado el español; su imagen exterior que le interroga e inquieta (1981: 8). En este sentido, citamos a Joep

Leerssen quien observa que las imágenes antiguas no son abrogadas por desarrollos nuevos, sino quedan relegadas “por el momento”: “they are merely relieved from their duties *pro tem*”. Se quedan subliminalmente presentes en el discurso social y siempre pueden ser reactivadas en el momento adecuado. Leerssen menciona la presencia y afirmación contradictorias de los *imagemes* o imágenes nacionales y su consustancial y ambivalente polaridad:

Most national images can, in all their contradictory manifestations, be collapsed into what I term an “image”, a blueprint underlying the various, concrete, specific actualizations that can be textually encountered [...] images are typically characterised by their inherent ambivalent polarity [...] national images are defined by their Janus-faced ambivalence and contradictory nature. They define a polarity within which a given national character is held to move. (Leerssen 2000: 269)<sup>107</sup>

A partir de esta conceptualización podemos afirmar que la imagen nacional española (ambigua, contradictoria) se mueve entre el rechazo de su pasado africano y musulmán, y el afán sostenido de europeización. Esta perspectiva está bien corroborada por el historiador Henry Kamen (2007) en su intento por trazar la construcción de la identidad española a través de cinco siglos, y desde la perspectiva secular de la exclusión de las diferencias. Goytisolo traza la oscilación del *image* español entre cierto “aborrecimiento y envidia” del moro, por un lado, y la atracción de un imposible ideal, por el otro: en el imaginario social español el musulmán es por una parte, el negativo, una proyección de todo lo que censura el español en su fuero interno, y objeto, por lo tanto, de rechazo.<sup>108</sup> Representa, por el otro lado, una imagen romántica y

---

<sup>107</sup> Leerssen, Joep (2000) “The Rhetoric of National Character”, en *Poetics Today*, vol 1, n.2, Summer, pp. 267-292.

<sup>108</sup> La construcción de la identidad española/hispánica a partir del rechazo del moro es un tema que aparece continuamente en las versiones históricas (polarizadas) a lo largo de los siglos, y que continúa hasta cierto punto, hoy en día. Vale la pena citar la posición extrema del filósofo español y católico, Manuel García Morente, cuyas ideas son sintomáticas de cierta actitud (católica) esencialista del ser español. En *Idea de la hispanidad*, se lee: “España, a quien la Providencia confirió la misión de salvar la cultura cristiana europea, asume su destino con plenitud de valor y de humildad; y durante ocho siglos lleva a cabo, a la vez dos empresas ingentes: la de oponer su cuerpo y su sangre al empujón de los árabes, asegurando así la tranquilidad de Europa, y la de hacerse a sí misma, crearse a sí misma como nación consciente de su unidad y de su destino. La compenetración de esas dos tareas históricas explica muchos de los caracteres más típicos de la hispanidad durante esos siglos de germinación nacional, la vida ha debido manifestarse y desenvolverse siempre en dos frentes, [...] en negación de lo ajeno y en simultánea afirmación de lo propio, como repulsa de las formas mentales y espirituales oriundas del mundo árabe y como tenaz mantenimiento de las primordiales condiciones y aspiraciones de la naciente nacionalidad. Por eso el espíritu religioso, cristiano, católico, llega a constituir un elemento esencial de la nacionalidad española” (García Morente 1938: 12-13).

atractiva de un imposible ideal. Subraya que el proceso de configuración de la otredad varía según las coordenadas históricas, culturales y sociales de la comunidad que lo fabrica. En el caso de España y Marruecos, la cercanía geográfica es un factor importante y la diferencia de rasgos, normas o costumbres suele convertirse entre vecinos en un contraste irreducible de “esencias” (1981:10). El autor de *Makbara* reitera que la tarea de describir el otro siempre lleva la marca del lugar de origen.

En la última década, ha emergido una serie de estudios que vincula la construcción de la identidad española con el rechazo de la figura del moro. A continuación destacaremos algunos argumentos sobresalientes e intentaremos trazar históricamente la evolución de términos claves tales como “moro” y “raza” ya que son esenciales a la hora de indagar en la formación identitaria y nacional. En su colección de ensayos, traducidos del inglés bajo el título *Rumbo al norte. Inmigración y movimientos culturales entre el Magreb y España*, la profesora de estudios hispánicos, culturales y de migración, Parvati Nair subraya la importancia de la figura del moro en la identidad española, observando que en la España posfranquista el afán por remodelar la imagen ofrecida al exterior (y por lo tanto, la reimaginación de la identidad), por acelerar la economía y fomentar la innovación cultural para recibir el apoyo de Europa “desencadenó el imperativo de construir y delinear las barreras culturales que separaban claramente lo español de lo marroquí” (2006: 107).<sup>109</sup> Este esfuerzo por ser más europeo se remonta, sin embargo, tiempo atrás, y según Henry Kamen responde a la política de exclusión en la formación identitaria (castiza). Es decir, a lo largo de los siglos, y desde la expulsión definitiva de los moriscos en 1609, España siempre ha intentado negar y alejarse de su parte árabe y judía en su deseo por alinearse con Europa. Los escritores castellanos a finales del siglo XIX eran muy conscientes del retraso cultural de España y por lo tanto se volcaron fuera de España, hacia Europa, en búsqueda de una solución. En este afán, no sólo eliminaron de su visión de España todo lo que no era europeo, como los musulmanes o judíos, sino también quitaron importancia a la contribución de estas culturas al pasado de España (Kamen 2007: 46).

Algunos estudiosos como Mohamed Arkoun y Bernabé López cuestionan la validez de establecer paralelismos entre la reconquista española y el rechazo del

---

<sup>109</sup> Nair corrobora la imagen de invasión que ha sobrevivido durante siglos al afirmar que en el imaginario español, “el moro vive al otro lado del Estrecho y amenaza con llegar a la costa” (2006: 109).

inmigrante marroquí hoy en día, revisitado en términos del “retorno del moro”.<sup>110</sup> Aunque esta tesis no indaga sistemáticamente en esta cuestión tan pertinente, cabe señalar cierta tendencia simplificadora en gran parte de los trabajos actuales que consiste en enfatizar o privilegiar este traumático pasado árabe para explorar las representaciones de la inmigración marroquí en el imaginario social. Los sucesos más recientes tales como el colonialismo español en el norte de Marruecos, y conflictos aún existentes (y su particularidad en la evolución de la configuración de la imagen del otro) se eclipsan fácilmente al querer establecer incuestionablemente una continuidad inmutable entre el pasado y el presente. Esto no niega, de todas formas, la imagen secular del moro como el enemigo por excelencia, sino que remite a la necesidad de investigaciones más historizadas de los distintos siglos para trazar la evolución y transición en la imagen predominante. Uno de los precursores de esta vertiente es, sin duda alguna, Juan Goytisolo. En su ensayo “La memoria truncada” vincula claramente el pasado de la reconquista y expulsión árabe con el imaginario del inmigrante marroquí:

¿La retórica de la ‘ola rompiente’ migratoria del sur, tan presente en los medios de comunicación y en los discursos ‘inocentes’ de ciertos responsables políticos, no retoman, en cierto modo esas categorías culturales arraigadas en el fondo colectivo anti-musulmán?, ¿El rechazo del marroquí no tiene su raíz en el imaginario de la reconquista de un país contra el moro?, ¿La necesaria sumisión del magrebí, tan imperiosamente útil para los nuevos ricos de Andalucía [...] no proviene, aunque de modo inconsciente, del viejo legado del sometimiento del moro? (Nair y Goytisolo 2000: 136)<sup>111</sup>

Las consideraciones subrayadas arriba están retomadas por Daniela Flesler en su trabajo *The Return of the Moor* donde también conecta la hostilidad hacia el inmigrante marroquí con la invasión árabe y los ocho siglos de historia común. Flesler repite la tesis de la desvinculación española con su pasado africano u orientalista en su afán por unirse a Europa (2008: 39). En breve, hemos citado algunos casos que corroboran la

---

<sup>110</sup> Mohamed Arkoun, intelectual árabe e islamólogo, escribió el prólogo del libro colectivo *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*, editado por Bernabé López García.

<sup>111</sup> Estas consideraciones, como hemos mostrado, las comparten un sinnúmero de estudiosos, entre ellos Gema Martín Muñoz quien advierte que el término “moro” remite a un desencuentro cultural que además de provenir del imaginario histórico (esparcido de incursiones con piratas, guerras en Marruecos, el pasado musulmán), procede también de “una recurrente e incluso machacona percepción de los acontecimientos actuales en clave antimusulmana, realimentando así los estereotipos negativos tradicionales” (cit. Soler-Espiauba 2004: 105).

tendencia de los estudios sobre la inmigración marroquí en España a vincular la imagen negativa del “moro” al pasado perturbador, y su continuidad en la construcción de la identidad y nación españolas. Observamos, es más, el otro extremo de echar mano deliberadamente de este pasado musulmán por políticos e historiadores conservadores, además de grupos islamistas, con el explícito intento de mantener vivo este vínculo distorsionado: el otro “moro” queda grabado y mitificado como el enemigo, traidor y malo, por un lado, y Al-Andalus se reviste del Islam, recuperado en su esplendor y gloria, por el otro.

El discurso del rechazo del moro en la historia española encuentra conocidos partidarios entre la élite política conservadora, y su impacto en el imaginario social a través de los medios de comunicación no debe subestimarse. Un ejemplo incendiario y provocador del vínculo entre la expulsión del musulmán durante la Reconquista y sus reverberaciones actuales se encuentra en el caso (extremo y minoritario, pero ampliamente divulgado) del antiguo presidente conservador del Partido Popular, José María Aznar. En un discurso presentado en la universidad de Georgetown, observó que la batalla del Islam comenzó en 711, y que el problema de España con Al Qaeda comenzó en el siglo ocho, “when a Spain recently invaded by the Moors refused to become just another piece of the Islamic world and began a long battle to recover its identity”.<sup>112</sup> Como afirma Anouar Majid, tan imbuido estaba Aznar del legado de la Reconquista que mandó a las tropas españolas a Iraq con la cruz de Santiago Matamoros en sus uniformes (Majid 2009: 27).<sup>113</sup> Estos planteamientos recurrentes del “retorno del moro”, tanto subvertidos como distorsionados,<sup>114</sup> nos sirven como justificación para

---

<sup>112</sup> En palabras de Aznar, el problema de España con Al-Qaeda o el terrorismo islámico no comenzó con la “crisis” en Iraq, sino con la invasión de los moros en el siglo VIII. Desde entonces, España luchaba contra el Islam para “recuperar su identidad”. Aunque este arduo proceso de Reconquista fue exitoso, advirtió que hubo muchos “musulmanes radicales” que resentían tal derrota. El discurso entero de Aznar, presentado en la Universidad de Georgetown está recogido en “Seven theses on today’s terrorism”, disponible en la siguiente página (26 de julio 2010):

<[www3.Georgetown.edu/president/aznar/inauguraladdress.html](http://www3.Georgetown.edu/president/aznar/inauguraladdress.html)>

<sup>113</sup> Ver el artículo de Gilles Tremlett en *The Guardian UK*, el 25 de julio de 2003, titulado “Spanish troops bear ‘Moor killer’ badges (crosses in Iraq)”. Otro artículo que apareció en la página web “World socialist website” y escrito por Vicky Short con título “Spanish troops in Iraq to wear Christian badge” (12 de agosto de 2003), describe con más detalles la insignia de los soldados: “the new army badge was specially designed for the Iraq mission by the Ministry of Defence. It consists of two Hercules columns capped with the existing and imperial crowns. A ribbon is threaded round the columns bearing the unit’s name, “Plus Ultra”, which also has connections with the imperial reign [...]. The red Cross of St. James of Compostela looms large in the middle of the badge, between the two columns”.

<sup>114</sup> Observamos que el empleo populista y reactivo del discurso del “rechazo del moro” no se limita al terreno nacional, sino se extiende a otros campos conservadores para sembrar la desconfianza y odio contra el otro indeseado: el inmigrante. En su libro *State of Emergency* (2006), el político conservador Patrick Buchanan recurre a este imaginario para reavivar el miedo y rechazo del musulmán en Europa: emplea el motivo de “el retorno del moro” conquistador como contexto en que situar a los 20 millones de

indagar brevemente en la trayectoria lingüística del término “moro”, caracterizada por una clara ambigüedad, cuyo intento de clasificar (para mejor someter y controlar) al “otro” resulta deslizante y cambiante.<sup>115</sup>

Anouar Majid utiliza el término “moro” de forma general para describir la figura de cualquier persona que no está considerada como parte del *mainstream* social. Según Emily Bartels, la palabra “moro” era ante todo una figura de diversidad inclasificada e inclasificable (“uncodified and uncodifiable”) (Bartels 2008: 5). Bartels observa que mientras que la “negrura” (“blackness”) y “Mahometanismo” eran estereotipos negativos, las representaciones del moro (durante el Renacimiento) eran ambiguas, variadas, inconsistentes y contradictorias. Los críticos constatan que el término era comúnmente intercambiable con “africano”, “etíope”, “negro” y hasta “indio”, para designar a una figura de distintas partes o de África entera (y hasta más allá), que era o bien negro, musulmán o ambos.

En el contexto español, Martín Corrales advierte que el moro era visto simultáneamente como noble y monstruoso, civilizado y salvaje. Michael Neill (citado por Bartels) añade que como término de descripción racial, el “moro” podía referirse a la gente árabe-bereber de aquella parte de África del Norte entonces llamada “Mauretania” o “Berbería”, o podía describir a los habitantes de todo el litoral norteafricano.<sup>116</sup> En otras versiones, el término se extendía para referirse a africanos en general (blanco, negro o pardo rojizo) y llegó a aplicarse a cualquier gente de tez oscura, hasta en ocasiones a los del Nuevo Mundo. Resulta oportuno recordar, junto con Jorge Urrutia, la importancia de tener en cuenta la historia del signo:

Los signos son siempre históricos. Nacen, se desarrollan en su uso y mueren. Al usarlos, cargamos con el significado sincrónico y con el valor que fueron adquiriendo [...]. No podemos prescindir de la historia del signo, por ello el conquistador busca, sustituyendo el significante, borrar toda huella de su paso anterior a él. (Urrutia 2000: 23)

---

inmigrantes musulmanes en Europa. En su último capítulo titulado (con tono alarmante) “Last Chance”, mantiene que la crisis existencial de la civilización occidental no proviene del terrorismo islámico sino de la parálisis del Occidente en torno a la inmigración (2006: 245).

<sup>115</sup> Resulta oportuno recordar que nombrar a alguien es más que darle un nombre o describirlo, sino que, según Urrutia, es “integrarlo en un sistema prefijado [...] cuando doy nombre a algo o a alguien lo incluyo o clasifico como un objeto más de mi mundo, independientemente de cuál fuese su mundo de procedencia. De esa forma el “ello” nace en o para mi universo, viene al mundo para mí” (2000: 24).

<sup>116</sup> En *Othello, the Moor of Venice*, editado por Michael Neill, se lee que la palabra “moro” se deriva del griego “mauros” (oscuro) y se asociaba con la palabra griega “moros” (atontado) y el latín “morus” (Neill 2006: 115).



El “moro” también servía como categoría religiosa. Así, los musulmanes en el subcontinente indio eran frecuentemente denominados “moros”, y el término se usa en la literatura de la East-India Company para describir a los musulmanes del sud este de Asia, “comerciantes árabes o indios o malayos indígenas” (Majid 2009: 64). Como se deduce claramente, el término se ha trasladado a varios contextos para referirse principalmente a la religión musulmana, al color (oscuro) de la piel o a la limitación geográfica del habitante. Parvati Nair señala, además, que en los tiempos “más católicos”, el “moro” se refería al niño no bautizado y que actualmente, es “el ladrón, el chorizo, el carterista, todo lo que no es el español, y por deducción, el negativo de su `yo`” (Nair 2006: 108).

Por otro lado, es de especial interés detenernos en el origen del término “raza” ya que no sólo subvierte su acepción actual sino que nos descubre la construcción ideológica en el idioma mismo que prefigura las representaciones. El concepto (y sus orígenes) de “raza” es clave a la hora de deconstruir la nación, cultura e identidad españolas.<sup>117</sup> De hecho, algunos historiadores mantienen que el origen de la palabra “*raça*” es una invención española, aunque su significado dista mucho de la acepción actual del término.<sup>118</sup> Tal como está recogido en el diccionario de Sebastián de Covarrubias de 1611, *Tesoro de la lengua castellana o española*, la palabra tenía connotaciones negativas asociadas con “los grupos humanos de menos”, es decir, de judíos y moros, porque ambos eran “mancillados” o “envilecidos” por la “mancha”. L.P. Harvey (2005) en *Muslims in Spain*, traza el concepto desde su contexto ibérico medieval a su uso contemporáneo: la palabra “raza” emergió primero en España y cuando surgió en la Edad Media, llevaba indudablemente una carga negativa: *raza* significaba un “defecto” o “mancha” en el tejido de un trozo de tela. Un rollo de tela sin *raça* valía naturalmente más y así, por extensión, lo étnicamente puro era, para el

---

<sup>117</sup> Tal como afirma el arabista e historiador español Francisco Fernández y González (1833-1917), la influencia hebrea y árabe ha dejado su impronta en la historia, costumbres, idioma y en la raza misma de los españoles. Mantenía la importancia de los estudios árabes dentro de España no sólo para entender el pasado sino también para que los españoles llegaran a conocerse a sí mismos: “circumscribed within Spain, [Arabism] is not an objective element that should be addressed, as in Europe, as a comparative aid; internalized even in the components of our blood, it is the *nosce te ipsum* of the examination of the vicissitudes of our race” (apud Martín Márquez 2008:32).

<sup>118</sup> Cabe recordar que Zamora Loboch (1994) también traza los orígenes del racismo español a la política de “limpieza étnica” que iniciaron los Reyes Católicos con la expulsión de los judíos, y que culminaron con la expulsión de los moriscos más de un siglo más tarde (12).

propósito de la Inquisición, “sin raza de judíos o moros”. Según Harvey, la transición de esta palabra desde un término comercial objetivamente negativo en la Edad Media (tardía) al sentido “vergonzosamente positivo” en los siglos XX y XXI es una de las más curiosas migraciones semánticas (2005: 7).<sup>119</sup>

### **3.1.3. Una lectura del pasado musulmán de España.**

Huelga reiterar la larga presencia musulmana que vivió España y los esfuerzos y conflictos posteriores tanto en reconocer este pasado como en rechazarlo rotundamente. Tras la conquista de Tánger en 709, los árabes cruzaron el Estrecho con la ayuda del conde don Julián, entonces gobernador de Ceuta. Según la tradición, esta mítica figura facilitó el paso a los árabes por venganza personal o por connivencia con los partidarios del rey Witiza (Domínguez Ortiz 2001: 43). Al trazar la construcción de la identidad española y la particular relación con el vecino marroquí, Daniela Flesler se pregunta si la invasión árabe y bereber constituyó un suceso traumático en aquel momento o si sólo fue construida en aquellos términos más tarde. Esto implicaría que, lejos de tener una historia separada de África del norte, la invasión de 711 podría unirse a las distintas olas de poblaciones y regímenes políticos que acercaron los dos países, desde la Antigüedad hasta el presente. La autora argumenta que la invasión árabe no fue considerada una amenaza religiosa en aquella época sino que esta interpretación se construyó más tarde. Merece la pena profundizar en el común pasado de ambos países, ya que esclarece la construcción ideológica de la identidad española a lo largo de los siglos, a partir del rechazo y desprecio del moro.

---

<sup>119</sup> Susan Martín Márquez también se detiene en el significativo factor racial en la construcción histórica del Estado nación: “biology frequently underpins the imagination of national identities, albeit in shifting, historically contingent ways” (2008: 15). En 1478, se creó la Inquisición Española para vigilar la práctica del Catolicismo entre la población, sobre todo los *conversos* (de origen judío), y más tarde, los moriscos (musulmanes que se quedaron en España después de 1492 y quienes fueron obligados a convertirse en 1526). Afirma que “moriscos were animalised and considered carriers of disease, and their presence was ultimately deemed a threat not only to the Catholic faith but also to Spanish blood”. John Beustrien postula dos formas de racismo en España (durante la temprana modernidad): una dirigida en contra de los conversos invisibles y la otra hacia los africanos, visiblemente distintos. En cuanto a la política de “pureza de sangre” empleada en España para diferenciar a los conversos de los “españoles sin `raza impura’, su ambigüedad e inconsistencia son bien estudiadas: “there is a notable slippage between “biology” and culture in the formulation of race; although race can be passed on from generation to generation through blood, close physical and even cultural contact may also produce an unredeemable contagion of the body (politic)” (Martín Márquez 2008: 15).

Cabe recordar que los fenicios, romanos, godos y árabes habían colonizado ambas orillas. Antes de que el imperio romano introdujera la cristiandad en el siglo III, ambas orillas eran paganas. Con las invasiones germánicas del imperio romano en el siglo V, uno de estos grupos, los godos occidentales invadieron tanto la Península ibérica como el norte de África, uniendo una vez más el destino de las dos orillas. Cuando los visigodos invadieron el imperio romano, eran cristianos de la secta arriana, por lo cual fueron tachados de heréticos por la Iglesia católica. Eso quiere decir que los visigodos fueron vistos como invasores foráneos de la península católica hasta que el rey Recaredo repudió el arrianismo y se convirtió al catolicismo en 589 AD (III Concilio de Toledo). En el siglo VIII, los árabes conquistaron ambos lados y fueron los indígenas marroquíes - los bereberes que se habían convertido al Islam - quienes les ayudaron a entrar en la Península. Daniela Flesler mantiene que la representación de la invasión árabe sólo fue construida como castigo divino durante el reinado de Asturias (718-925) (2008: 63). En ese período de mitificación, se llegó a atribuir la derrota de los visigodos bien a los pecados morales de (el último rey visigodo) Rodrigo bien a la traición del gobernador de Ceuta, el conde Julián, según el cronista. Es decir, la responsabilidad siempre caía en el lado cristiano y nunca se dio credibilidad a la superioridad política o táctica de los victoriosos (Flesler 2008: 71).<sup>120</sup> A modo de ilustración, en su *España. Tres milenios de historia*, Antonio Domínguez Ortiz ofrece una descripción no exenta de cierto desprecio por el “invasor islámico”:

Es evidente [...] que la conquista de España no se debió tanto al poder de los vencedores como a la impotencia de los vencidos [...] la invasión arábiga fue una guerra religiosa, lo que añadió más violencia al fenómeno, y como la sede casi única del saber era la Iglesia Católica, las destrucciones operadas tuvieron efectos culturales muy nefastos [...] Es posible que aquellos años de mediados del siglo VIII representen el punto de inflexión más bajo de toda la historia de España. (Domínguez Ortiz 2000: 45-6)

---

<sup>120</sup> Esta estrategia de superioridad y el desprecio hacia el conquistado se evidencia sobradamente en los sucesos más recientes de las guerras y colonización españolas en Marruecos en el siglo XIX, recogidos en *Páginas de un testigo de la guerra de África* (1880): en la ocasión de la “Batalla de los Castillejos”, de nuevo, la superioridad del ejército español sobresale: “esta ha sido la sangrienta Batalla [...] ganada por menos de 8,000 españoles contra todo el ejército marroquí, compuesto hoy de más de 20,000 combatientes” (Alarcón 1985: 80). Durante la incursión en Cabo Negro, “30 o 40,000 enemigos han sido ojeados, expulsados o muertos en los barrancos y malezas de tan agrestes montañas: ¡qué estupenda, qué grandiosa, qué descomunal cacería!” (135).

En un comentario sobre su *Reivindicación del conde Don Julián* recogido en *Crónicas sarracenas*, Goytisolo subvierte el mito sobre el hundimiento de la monarquía visigoda mediante el pecado carnal de don Rodrigo. Refiriéndose al nacimiento, desarrollo y variaciones del discurso hispánico sobre la presencia del Islam en la península, Goytisolo se detiene en dos aspectos:

1. una variante de la fábula del pecado original y el paraíso perdido en la que la manzana se reemplaza con la belleza de una doncella (hija del Conde Julián) y el papel de Adán correspondería al último rey visigodo. Por “el pecado” de éste, los españoles habrían perdido para siempre su inocencia y, a sus ojos, el moro invasor simbolizará el mal, el pecado, el castigo.
2. En segundo lugar, a partir de la Refundición de la Crónica de 1344 emerge un nuevo factor: la penitencia impuesta al rey y la introducción de “la serpiente en la leyenda; tentación metamorfoseada en sanción celestial al acto de lujuria” (1981: 41).

En su análisis, Goytisolo añade que, fuera del castigo del rey, las consecuencias perdurables para la España culpable eran vivir en la lujuria a imitación del monarca. Escenifican, es más, el fantasma de un invasor moro cruel y lascivo: imagen de lo repudiado por aquél y objeto no obstante de su fascinación. (1981: 42)

Se considera la obra *Crónica gótica, castellana y austríaca* del escritor y diplomático español, Diego de Saavedra Fajardo (1584-1648), como una crónica ideológica clave que volvió a inscribir la continuidad cristiana en la península, vinculando a los habitantes cristianos de aquel tiempo (en el siglo XVII) como descendientes de los visigodos y, de este modo, estableciendo a los moros y moriscos como una presencia foránea. Saavedra Fajardo había descrito la invasión árabe como una plaga de animales (“África soltó luego por España sus sierpes, inundándola con nuevos diluvios de gente”), y los africanos con un imaginario bestial (Flesler 2008: 73), imágenes que volverán a aparecer en las crónicas y narrativas del siglo XIX y XX.

Tomaz Mastnak, por su parte, también apoya el argumento de la forja tardía del musulmán como enemigo por excelencia. Corrobora las observaciones de Flesler, al constatar que la animosidad occidental hacia los musulmanes no se originó con la expansión árabe en los siglos séptimo y octavo, ya que los cristianos en aquel momento

no vieron a los musulmanes como una amenaza excepcional. Reitera que cuando aparecieron en territorios cristianos, los musulmanes no se diferenciaron de los otros “paganos” e infieles que habitaban el mundo imaginario cristiano (occidental); es decir aún no eran “the chosen enemy people” (2003: 206). Mastnak señala que los cristianos latinos mostraron en gran parte una indiferencia hacia una cultura y religión casi desconocidas (de las que hasta los más cultos entre ellos no tenían gran conocimiento) antes de 1100. A finales del siglo XI, el Occidente latino emergía de una profunda transformación social y redistribución de poder, y buscaba forjar la unidad y paz entre cristianos. Fue en aquel momento que los musulmanes se convirtieron en *el* enemigo de la Cristiandad y fue constitutivo de su formación: una sociedad cristiana unida que vio en las cruzadas su realización. Mastnak subraya que, por lo menos en su concepción, la cruzada fue la guerra de la Cristiandad contra los musulmanes (2003: 206).

Conviene señalar que en el contexto español, la hostilidad contra el musulmán configuró e influyó en los términos empleados en la colonización de América. Al principio, los españoles describieron al mundo y a los poblados desconocidos que encontraron (en América) con “términos árabes”, y vieron en los indios una variedad transatlántica de los moros. Emergió, al mismo tiempo, un gran debate sobre el tratamiento de los nativos indios, tal como se manifiesta en la famosa disputa entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, que se decidió sobre la base de si eran o no los indios como los turcos (Mastnak 2003: 217).<sup>121</sup> Aunque ambos compartieron una visión hostil hacia el musulmán, llegaron a conclusiones opuestas con respecto a la conquista en América. Sepúlveda extendió las actitudes europeas hacia los turcos para justificar la guerra contra los indios, mientras que Las Casas abogó por los derechos de los indios, bajo el argumento de que no eran como los turcos y por lo tanto, merecían otro trato. En resumen, su pacifismo pro-indio se inspiró en cierto odio y belicismo contra los turcos, moros y sarracenos (Mastnak 2003: 217). Estas descripciones y ejemplos sintomáticos, que muestran la arraigada hostilidad hacia el moro/musulmán ayudan a contextualizar, de alguna forma, las representaciones actuales de los marroquíes (inmigrantes) en el imaginario social español/europeo.

---

<sup>121</sup> Para una lectura más detallada y complementaria, ver *La conquista de América* de Tzvetan Todorov (México, Siglo XXI Editores, 1987).

### 3.1.3.1. Rupturas y fragmentaciones: piezas de la identidad española

Como hemos constatado anteriormente, son los otros, y sobre todo cuando nos perturban e incomodan, los que nos fuerzan a definirnos o, en palabras de Ángeles Millán Planelles, toda identidad es deudora de la alteridad, y es en esta relación dialéctica, tensa, a la defensiva, donde la identidad “afila sus aristas y de alguna manera se vuelve excluyente, queriendo deshacerse del otro, precisamente después de haber comenzado a afirmarse a partir de él” (2004: 10). Edward Said, uno de los teóricos pioneros en la crítica del orientalismo, hace una clara y significativa distinción entre el (auto) engrandecimiento de un pasado, inventado según intereses actuales (“narcissistic self study”) y la necesidad de defender identidades amenazadas o subordinadas:

Identity as such is about as boring a subject as one can imagine. Nothing seems less interesting than the narcissistic self-study that today passes in many places for identity politics, or ethnic studies, or affirmation of roots, cultural pride, drum-beating nationalism and so on. We have to defend peoples or identities threatened with extinction or subordinated because they are considered inferior, but that is very different from aggrandizing a past invented for present reasons. (Said 2000a: 567)

En su obra sobre cartografías de diáspora e identidades contestatarias, el sociólogo Avtar Brah considera problemático plantear una identidad existente como algo siempre vigente. Su propuesta incide en la necesidad de poner de relieve los procesos de identificación, los discursos, las matrices de significado, y la memoria histórica que forman la base de una identificación que crea una identidad colectiva (Brah 1996: 247).<sup>122</sup> Conforme al argumento desarrollado por Amin Maalouf en *Identidades asesinas*, las identidades esencialistas son ficticias, abstractas e irreales. El escritor subraya dos rasgos de la identidad en que muchos estudios coinciden: es a la vez un dato, una constatación, una realidad, un “ser”, y además, un proyecto, un devenir, un “deber ser” (1999: 17). Como veremos más adelante con el caso del sujeto migratorio (y su incursión en el imaginario nacional), estas dos dimensiones deben ser

---

<sup>122</sup> Brah, Avtar (1996) *Cartographies of diaspora* (London, Routledge). Cita original: “Since identity is process, what we have is a field of discourses, matrices of meanings, narratives of self and others, and configuration of memories, which, once in circulation, provide a basis for identification. Every enunciation of identity, whether individual or collective, in this field of identifications represents a reconstruction” (1996: 247).

reconocidas para entender la construcción e institucionalización de identidades en contextos nacionales, y los problemas que acarrearán.

La construcción de identidades colectivas se entiende, entonces, como una dinámica relacional en constante proceso de construcción, readaptación, negación, o confrontación, sostenida además por bases que pueden ser plurales y contestadas (Nash 2005: 22). El teórico cultural y sociólogo Stuart Hall, por su parte, apunta a la escisión y ambivalencia como rasgos de la identidad, observando que:

The story of identity is a cover story [...] it's a process of identification [...] something that happens over time, that is never absolutely stable, that is subject to the play of history and the play of difference. (1991: 15)

Estas ideas sobre la dinámica de la construcción identitaria y sus constantes deslices ofrecen un punto de partida para explorar brevemente, sin ánimo de exhaustividad histórica, algunas etapas en torno a la construcción de “España” a lo largo de los siglos.

En *The Disinherited*, Henry Kamen mantiene que España es el único país europeo que intentó consolidarse durante siglos, no a través de una apertura, sino por una política de exclusión, como ya hemos constatado. Afirma que uno de los factores más significantes en la formación de la cultura moderna española ha sido la realidad del exilio (2007: xi). Esta realidad de rupturas y partidas ha sido resumida por Gregorio Marañón en un discurso presentado en París en 1942, en el cual destacó el exilio como un rasgo particular de la historia española. Observó que desde la formación de España (como Estado) con la unión de Castilla y Aragón, y desde la pérdida de Granada por el último rey musulmán, ha habido continuos flujos migratorios. Desde ese momento, señala catorce “grandes éxodos” (sin mencionar las innumerables expulsiones) en un período de apenas cuatro siglos. Constata, sobre todo, la porosidad de la frontera compartida con Francia que a partir de finales del siglo XVIII había sido inundada de emigrantes. Por lo tanto, Marañón mantiene que la historia de España se asemeja a una guerra civil continua, lo que lamenta como una verdad desafortunada y ve en este hecho la razón de los grandes males del país (Kamen 2007: xi).<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> En su obra *Disorientations*, Susan Martín Márquez subraya que en 2004, La Academia Royal de Historia reavivó un debate del siglo XIX al publicar un estudio previamente inédito del ensayista y doctor Gregorio Marañón en que justificaba la expulsión de los moriscos en 1609. Junto con el texto original, se incluyeron artículos de varios historiadores españoles contemporáneos como Luis Suárez Fernández,

Esta unidad nacional fragmentada está recogida por varios historiadores y viajeros por España a lo largo de los siglos. En su viaje contado en *Handbook for travellers in Spain*, Richard Ford (1844) concluyó que España consistía en un grupo de unidades locales, reunidas por una “cuerda de arena”. Un siglo después Gerald Brenan (1943) se hizo eco de estas observaciones en *The Spanish Labyrinth*:

In what we may call its normal condition Spain is a collection of small, mutually hostile or indifferent republics held together in a loose federation. At certain great periods (the Caliphate, The Reconquista, the Siglo de Oro) these small centres have been infected by a common feeling or idea and have moved in unison; then when the impetus given by this idea declined, they have fallen apart and resumed their separate and egoistic existence. (1960: 11)<sup>124</sup>

Esta mentalidad se plasmaría en cierto celo por demarcar lo autóctono de lo foráneo y un marcado rechazo de todo lo que se asociaba con el último. Kamen subraya esta tradición binaria de encerramiento que describe como:

A persistent tradition that can still be found in the Spanish mind and has its origins in a folk memory stretching back nearly five centuries firmly rejects nearly all that is associated with foreign civilisation as tainted. (2007: xiii)

Por eso, uno de los objetivos que plantea el citado historiador es averiguar las condiciones bajo las cuales muchos intelectuales y españoles a lo largo de los siglos se encontraron en u optaron por el exilio: los judíos en 1492, los protestantes en 1559, los musulmanes en 1609, los liberales en 1813 o los desterrados en 1936 y 1939. Kamen describe el exilio tanto en términos de compulsión como de alienación. Lo concibe como una experiencia, una actitud, una orientación y hasta una dimensión de la

---

quien concuerda con la descripción que Marañón hizo de los moriscos como incapaces (y por lo tanto amenazantes) de asimilación en la sociedad homogénea de los españoles cristianos. (Martín Márquez 2008: 320).

<sup>124</sup> Puede que esta continua fragmentación y oposiciones internas alimentaran cierto anhelo de unidad, situada en un remoto pasado. En su obra *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico* José A. González Alcantud explora la mitificación y nostalgia por algunas colectividades como la islámica o judía, que constituyeron ese pasado lejano de España: “despoblada España durante siglos de otras colectividades o individuos que no fuesen los propios españoles en sus distintas variantes regionales [...] la personificación de los otros excluidos y de los otros lejanos adquirió un acusado carácter mítico. El hecho de que España, presentada como *Sefarad* o *Al Andalus* alimentara la nostalgia de quienes ahora sólo tenían un estatuto en la historia pasada, vino a incrementar el deseo sobre ella” (2002: 9).



imaginación, lo que le permite extender el término para incluir a muchos “exiliados” que se quedaron en el país.<sup>125</sup> Es bien conocido que un número importante de autores produjeron sus obras en el exilio, las cuales estaban prohibidas en España o deliberadamente ignoradas (ya en el siglo XX, desde *Un Chien andalou* de Luis Buñuel a *La estructura de la historia española* de Américo Castro, y más recientemente las obras de Juan Goytisolo en un primer momento).

La imagen de una España cerrada y homogénea persistiría ya en los tiempos más recientes, ya que el autor hispanoaficano Donato Ndongo-Bidyogo la describe hasta en los años sesenta del siglo pasado como “carpetovetónica, sin apenas contacto con el exterior; una España en la que muchos más españoles de los que a primera vista pudiera creerse ni siquiera sabían que los negros existían de verdad” (2007: 4).<sup>126</sup>

Eloy Martín Corrales, profesor de historia moderna cuyo interés se centra en gran parte en las relaciones hispanomarroquíes, documenta que después de la derrota del imperio almohade en el siglo XIII (en la batalla de las Navas de Tolosa en 1212), y a medida que los reinos cristianos del norte comenzaron su expansión territorial hacia el sur, la imagen de los musulmanes se fue impregnando de connotaciones negativas que se intensificaron con la presencia de los almorávides y almohades en la península.<sup>127</sup> La imagen del musulmán se fue configurando según determinadas características étnicas o consideraciones sobre su aspecto físico, con un énfasis particular en el color negro de la piel. Es más, se intercambiaba con otras denominaciones que se remontaban a las Sagradas Escrituras, tales como *agarenos*, *morabitos*, *asirios*, *ismaelitas* o *sarracenos* (Martín Corrales 2002: 36). Flesler (2008) mantiene, por su parte, que desde el siglo IX,

---

<sup>125</sup> Para una lectura muy sugestiva del exilio y la literatura, veáanse “El sol de los desterrados: literatura y exilio” de Claudio Guillén, que forma parte de la colección de ensayos recogida en *Múltiples moradas* (2007).

<sup>126</sup> Donato Ndongo-Bidyogo recuerda unas anécdotas que quedaron grabadas en su memoria durante los años sesenta: las mujerucas que, en las Navidades de 1965, corrieron despavoridas y espantadas al verle en un pueblo del interior de la zona levantina, llevándose las manos a la cabeza y gritando ¡un negre, Deu meu, un negre!; los jovencitos que le contemplaban embobados por el asombro; sus compañeros de colegio que le raspaban la cara y las manos con sus dedos y se extrañaban de que no quedaran tiznados. El autor señala que ya en el siglo XXI, se podría incluso decir que no ha cambiado demasiado, “pues la esencia, la mentalidad, el alma, siguen siendo básicamente los mismos que hace 40 años” (2007:1).

<sup>127</sup> Estas imágenes están recogidas en las versiones históricas de los sucesos, tal como vemos en *España. Tres milenios de historia* de Domínguez Ortiz. En su descripción de la derrota de los almohades (entre fines del siglo XII y comienzos del XIII), advierte que los hombres de las montañas del Atlas también eran “guerreros feroces y fundamentalistas intransigentes; pero la suerte estaba ya echada; podían los marroquíes obtener algún triunfo parcial, pero no alterar el curso de la historia, que se decantaba a favor de un Occidente en pleno auge” (2000: 76).

una parte de España intentó expurgar del cuerpo español todo indicio musulmán. A la expulsión física, se añadió otra discursiva que consistía en la construcción de una historiografía oficial que rechazó toda influencia musulmana en los cristianos que se habían quedado en la península. Este imaginario colectivo aún tiene vigencia en la España actual y nos parece importante detenernos en algunas voces influyentes del siglo XIX y XX, con un mayor énfasis en el discurso de exclusión, ya que ha sido el más dominante.

Algunos estudiosos como Ortega y Gasset (1883-1955) o Menéndez Pidal (1869-1968) concibieron una España (un término que fue utilizado libremente por los romanos para definir el área geográfica de la península ibérica) de existencia ininterrumpida desde antes del período romano. En su búsqueda de una cultura española continua en la península, estos escritores englobaron en esta genealogía hispánica a los defensores de Numancia (período pre-romano), al emperador romano, Trajano o al filósofo romano Séneca. Esta “España” - que ni hablaba español ni tenía una identidad política - llegó a incorporarse así a la cultura occidental, lo que era el principal objetivo. Para estos escritores, lo que vino después era irrelevante - los árabes, por ejemplo, eran invasores que fueron rápidamente absorbidos e hispanizados, y por consiguiente, no constituyeron un componente esencial de la “verdadera España”.<sup>128</sup> Esta visión se propagaría a través de intelectuales influyentes con poco conocimiento de la historia árabe, según Kamen.

Otro pensador que compartía esta visión era Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) quien mantenía que España era una nación cuya única fuerza se derivaba de los valores cristianos y que las culturas judías o islámicas eran distorsiones de la verdadera esencia.<sup>129</sup> El mismo Miguel de Unamuno también hizo constatar su antipatía hacia los

---

<sup>128</sup> En su obra *Idea de la hispanidad* (1938), Manuel García Morente se remonta a la invasión romana para elucidar la forja de una identidad particular a partir de una continua lucha que no se resignaba ante la ocupación “ajena”; lo que describe como el “destino histórico” de España (1938: 20). Su análisis ofrece un matiz importante en cuanto a la forja de cierto carácter español a partir de la resistencia ante los poderes invasores, tanto romanos como árabes. Es interesante subrayar, además, que en su búsqueda de una definición de la “hispanidad” o espíritu español, reconoce la interacción e influencia interracial que constituye “España”. Sin embargo, en sus observaciones, la ausencia del “árabe” salta a la vista como se evidencia en la siguiente cita: “Los iberos, procedentes del sur, se funden con los celtas septentrionales. Los celtíberos se funden con los romanos. La población hispano-romana presencia las efímeras invasiones de los vándalos, de alanos y de suevos, pero también el establecimiento definitivo de los visigodos. Todo ello sin contar con las colonizaciones fenicias y griegas en nuestras costas mediterráneas. La nacionalidad española no está constituida sobre la base de una unidad y pureza absoluta de raza [...] no digamos pues que la raza o la sangre sean los elementos esenciales de la nacionalidad” (1938: 26).

<sup>129</sup> Tal como documenta Susan Martín Márquez, en la primera edición de su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882), Menéndez Pelayo alabó la intolerancia “noble y de salvación” que dio lugar a la expulsión de los judíos y moriscos. Aunque en ésta y las próximas ediciones reconoció las relaciones

árabes cuyo paso por España consideraba como una de las más grandes desgracias que jamás sufrió el país (Kamen 2007: 90). Sería el profesor de historia medieval Claudio Sánchez Albornoz, sin embargo, el máximo y más vociferante representante de esta vertiente de la historia española. En su extensivo estudio de más de mil páginas titulado *España, un enigma histórico* (1956), mostró su desprecio indiscutible hacia los árabes. En “España y el Islam” (1929), responsabilizó a la “barbarie de África” por haber deformado el destino ibérico. Es más, advirtió que si no fuera por los musulmanes, España hubiera sido un país moderno como Inglaterra y Francia. Es decir, para todos estos pensadores, la vitalidad de España se originaba en su fundación romana y pre-romana, mientras que el tejido básico de la historia hispánica no se había arabizado (Kamen 2007: 92).<sup>130</sup>

Esta visión se vislumbra hasta hoy en día en algunos libros de historia divulgados y enseñados en los colegios. Sophie Bessis cita dos ejemplos de manuales escolares de la España posfranquista que no han cambiado su visión del pasado, pese a la clara evolución de los discursos oficiales y universitarios, que integran ahora el período andalusí en la gesta histórica nacional. La inclusión y consolidación de los ocho siglos de presencia árabe como parte de la historia española, además del cuestionamiento de los “verdaderos españoles” en la época de Al-Andalus, siguen siendo polémicos. A modo de ilustración, se lee en un manual de 1992 que: “una parte de la población cristiana, los mozárabes, permaneció fiel a su religión, y conservó su lengua y la conciencia de su nacionalidad aunque no se pudo evitar una gradual contaminación cultural” (Bessis 2002: 63). Otro manual de geografía e historia de secundaria publicado en 1989 afirma que Carlos I, en 1525, otorgó a los moriscos un período de cuarenta años para abandonar sus prácticas. Cuando terminó este período, los moriscos se mantuvieron como “un quiste inasimilable” (2002: 63-4). Es decir, la misma tentación de preservación de una cultura minoritaria frente a la dominación de la

---

interraciales que ocurrieron en España, insistía siempre en que el catolicismo había servido para limpiar la nación de la ley injusta de razas (2008: 39).

<sup>130</sup> Cabe citar también la obra *De la Andalucía islámica a la de hoy* publicada por Sánchez Albornoz en 1984, un año antes de su muerte. Fue reeditada en 1998. En cuanto a la mezquita/iglesia de Córdoba y el debate de dejar entrar a los musulmanes para rezar, el autor saca a relucir todo su argumento en contra de la influencia musulmana y las vivas imágenes de invasión que aún perviven: “no y tres veces no. Cortesía hispana con los islamitas que quieran visitar nuestra Andalucía; que tiene profundas e inarrraigadas raíces cristianas premusulíes. Recordemos los centenares de mártires con que la intolerancia islamita ensangrentó la Córdoba del siglo IX. Pero violencia, sí, violencia, contra los moritos y contra algunos cristianos que pretenden volver del revés la manga del tiempo [...] la Reconquista nos llevó a ser la espada de Dios sobre la tierra frente a turcos y herejes. La Reconquista es la clave de la historia de España [...] el Islam [...] fue expulsado de nuestra patria para siempre” (Sánchez Albornoz 1984: 32-34).

mayoría se considera en el caso de los mozárabes, como un título de gloria, y en el de los moriscos, como “la prueba de una rareza congénita” (64). Con este acervo el manual escolar justifica la expulsión de los últimos musulmanes de España en 1609, por ejemplo.<sup>131</sup>

Ahora bien, mientras Gema Martín Muñoz entre otros mantiene que el ejemplo andalusí de convivencia y multiculturalismo no se ha comunicado eficazmente por el sistema educativo, hay otras visiones, como las que emanan de los estudios de Federico Corriente y Manuela Marín quienes han señalado la sorprendente receptividad de interpretaciones “progresistas” de Al-Andalus en la sociedad española en general.<sup>132</sup> Susan Martín Márquez subraya, por su parte, que algunos términos clave como “tres culturas”, “tolerancia” o “convivencia” permean el discurso nacional a niveles muy distintos (Martín Márquez 2008: 304).<sup>133</sup>

Las ideas de Sánchez Albornoz, abordadas brevemente más arriba, encontrarían una respuesta (contraria) en otro pensador y profesor, también exiliado, Américo Castro. Henry Kamen recuerda que todos estos debates se enmarcaban en el panorama más amplio de si España formaba parte de Europa o África, lo que tiene resonancias aún hoy en día. Américo Castro se exilió en los años treinta del siglo pasado cuando estalló la guerra civil y pasó gran parte de su vida en distintos países antes de instalarse en la universidad de Princeton, dónde enseñó durante más de 20 años. Allí escribió su obra *España en su historia. Cristianos, Musulmanes y Judíos* en 1948, y en los años posteriores volvió a publicar tres versiones distintas. Su innovación particular radicó en la ruptura con anteriores versiones del pasado español. Criticó, además, la manera de escribir la historia, que describió como deformadora (se incluía elementos que no le

---

<sup>131</sup> Las citas de los manuales están tomadas de las autoras Martín Muñoz, Begoña Valle Simon y María Ángeles López Plaza (1998) en su estudio *El Islam y el mundo árabe, guía didáctica para profesores y formadores*, Madrid, Ediciones Mundo Árabe e Islam.

<sup>132</sup> Federico Corriente es catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la UCM, Madrid y autor de numerosas publicaciones como *Gramática árabe*. Manuela Marín es autora de *Al-Andalus y los Andalusíes* (2000) y *Al-Andalus/España. Historiografías en contraste* (2009).

<sup>133</sup> La polémica asignatura “Educación para la ciudadanía”, recomendada por el Consejo de Europa en 2002 y aprobada por las Cortes (La Ley Orgánica de Educación) en 2006, a propuesta del gobierno socialista de José Luis Rodríguez Zapatero, es otro ejemplo de la oscilante manipulación de la educación y las múltiples versiones históricas competitivas. Fue diseñada para impartir en el último ciclo de Primaria y en segundo de la Secundaria. Como es bien conocido, el Partido Popular votó en contra y la asignatura fue criticada por organizaciones católicas (de padres de alumnos), que presentaron recursos contra sus objetivos. A principios de 2012, el gobierno conservador sustituyó la asignatura por otra de “educación cívica y constitucional”, “libre de cuestiones controvertidas y no susceptible de adoctrinamiento ideológico”, según el ministro de Cultura y Educación, José Ignacio Wert. (“El gobierno elimina Educación para la Ciudadanía” en *Público.es*, 31 de enero de 2012).

correspondían y excluía aquellos elementos más característicos de su realidad) (Kamen 2007: 49).

Castro defendía el papel importante (y positivo) de los judíos y árabes en la formación de una cultura mixta que luego se convirtió en “España”. Es decir, la relación entre árabes, judíos y cristianos (las tres castas) convergió hacia una sociedad que proporcionó los elementos básicos del idioma y cultura de la gente hispánica. En *España en su historia*, así lo expresa:

La España medieval es el resultado de la combinación de una actitud de sumisión y de maravilla frente a un enemigo superior, y del esfuerzo por superar esa misma posición de inferioridad [...] Los siglos de la historia semimusulmana de España (711-1492) se miran por muchos como un largo y enojoso intervalo, como una empresa bélica, pausada y penosísima, tras la cual España vuelve a la normalidad, aunque con algunas cicatrices y retrasos no puede prescindirse, al pensar sobre la esencia de España, de esos 900 años de contextura cristiano-islámica. (Castro 1983: 49-50)

En 1967, Américo Castro expresó su esperanza en un futuro donde España llegará a habitar su propia historia, tras aceptar cabalmente quiénes son y han sido. El antropólogo González Alcantud advierte que la reflexión ponderada y enfriada sobre las Españas plurales o mudéjares sigue siendo tabú, como síntoma mayor de ese no habitar la memoria.<sup>134</sup> A continuación, nos detendremos en una mirada más cercana a la construcción del otro a partir de la presencia española en el territorio africano y el contacto más directo que produjo.

#### **3.1.4. La expansión española con vistas a Marruecos.**

Martín Corrales señala el año 1497 como un momento crucial para la presencia española en Marruecos. Después de la toma de Granada en 1492, España comenzó su expansión por el litoral africano con la ocupación de Melilla en 1497. Comenzó “la

---

<sup>134</sup> Uno de los tempranos autores que sí acoge una visión pluralista de España es Pérez Galdós (1843-1920), tal como vislumbramos en su novela *Aitta Tettauén* publicada en 1905, y en donde el personaje Ansúrez corrobora la hermandad entre los pueblos marroquíes y españoles: “el moro y el español son tan hermanos de lo que parece. Quiten un poco de religión, quiten otro poco de lengua, y el parentesco y el aire de familia saltan a los ojos. ¿Qué es el moro más que un español mahometano? ¿Y cuántos españoles vemos que son moros con disfraz de cristianos?” (Pérez Galdós 2004: 105).

política africana”, justificada por la cercanía geográfica, que algunos describirían como “el anhelo casi inconsciente que sentía el pueblo de dominar lo de enfrente” (2002: 18). Ortega y Gasset, quien estaba a favor de la presencia española (colonizadora) en África, la describió como el destino y deber de España: era un destino histórico y en la historia, el destino es un deber (Kamen 2007: 88). Es más, la “política africana” era vista también como una réplica de la precedente invasión mahometana del siglo VIII.

Después de la expulsión de los moriscos en 1609, la hostilidad hacia la civilización islámica se mantuvo principalmente por motivos políticos: los musulmanes eran el principal enemigo militar en el exterior y la fuerza subversiva dominante desde dentro (Kamen 2007: 53).<sup>135</sup> Aunque el Islam había desaparecido de la península, quedó muy presente en los conflictos internacionales del país. Hasta en las islas Filipinas del siglo XVI, los españoles se encontraron con este oponente tradicional (musulmán) en algunas tribus del sur del archipiélago. No es de sorprender que se les nombraran también “moro”.<sup>136</sup> Esta clasificación responde a lo que Elleke Boehmer (2005) denomina “la metáfora itinerante”, particular del discurso colonialista.

Cabe destacar, como bien ha subrayado Martín Corrales, que la proximidad con África del Norte, donde España mantenía algunas colonias desde el siglo XV, no sólo incentivó cierta hostilidad sino también alguna forma de hermandad (interesada), basada en la memoria de una cultura compartida. Por eso, cuando un embajador del Sultán marroquí visitó España en 1690 para negociar el cambio de algunos prisioneros de guerra, se encontró con algunas personas que criticaban la expulsión de 1609 y otros que estaban orgullosos de su descendencia musulmana (un secretario del consejo real le dijo que eran de la “raza de los musulmanes”). Estas anotaciones quedaron documentadas en el relato *Account of an embassy from Morocco to Spain in 1690 and 1691* a partir de la visita de Baron Henry Edward John Stanley.

---

<sup>135</sup> L.P. Harvey señala la parcialidad ideológica en el término “morisco” y advierte sobre las implicaciones que conlleva su uso: “to accept that an individual is correctly referred to as morisco is by implication to go along with the proposition that it was justifiable to redesignate him in that way against his own free will in the first place. It is to re-classify him, to impose a new sub-Christian identity on him without his assent. ‘Moro’ and ‘morisco’ were names that other people had for them, not the name they used for themselves [...] morisco was not ideologically neutral when it was employed in the 16<sup>th</sup> century, and it can easily smuggle an undesirable bias into our discourse today. Moriscos were what they were forced to become unwillingly [...]” (2005: 5).

<sup>136</sup> Es interesante contrastar esta denominación de “moro” dentro del panorama migratorio en España. En su estudio “Imágenes populares sobre la inmigración magrebí”, Mikel Aramburu, quien comparó diferentes contextos migratorios en municipios catalanes entre el período 1996 y 2001, observó que el “moro” juega a menudo una función metonímica en el discurso, de tal manera que su mención sirve también para referirse a otros inmigrantes, como los paquistaníes, y hasta en ocasiones, a otras nacionalidades no musulmanas (Aramburu 2004: 1).

Pedro Martínez Montávez enumera algunos de los tempranos autores marroquíes que habían visitado España a finales del siglo XVII y XVIII. Hubo embajadores marroquíes que escribieron relatos sobre la misión oficial en España, y que, entre otros objetivos, buscaba la redención de esclavos musulmanes (en España). Hace mención de las embajadas de Al-Gassani (1690-91), Al-Gazzal (1766) y de Ibn Utman al-Miknasi (1779-80).<sup>137</sup> Los textos destacan la emoción que experimentan los embajadores al encontrarse con testimonios y restos del pasado andalusí; o parecida sensación al examinar los manuscritos árabes conservados en la biblioteca de El Escorial. Por añadidura, los autores relatan los encuentros con posibles descendientes de los moriscos. En el ejemplo de Al-Gazzal, observaba que “había quien señalaba su inclinación hacia el Islam de forma oculta y quien lo pregonaba abiertamente (y hacían todo esto en secreto) puesto que si alguno lo proclamaba en público y no se arrepentía estaba condenado a morir” (Martínez Montávez 1992: 19-20).

La tendencia en el siguiente siglo, sin embargo, condujo al olvido y alejamiento de la cultura islámica, hasta tal punto que en 1749, no se podía encontrar a nadie que entendiera el lenguaje de los árabes españoles para preparar un catálogo de los manuscritos árabes en el Escorial.<sup>138</sup> Las autoridades tuvieron que recurrir a los servicios de un cura sirio para llevar a cabo el trabajo.<sup>139</sup> Es decir, hacia el siglo XVIII, España prefería ignorar su pasado (árabe y judío) a favor de una imagen más europea como hemos elaborado arriba. No obstante, en su obra *Travels through Spain in the years 1775 and 1776* el viajero inglés Henry Swinburne (1743-1803) ofreció una imagen contraria, con muchas referencias a los “moros” y sus influencias, lo que ofendió a los pocos españoles que lo leyeron entonces. El diplomático y político José Nicolás de Azara (1730-1804) alegó que el libro intentaba ridiculizar a España, su gobierno, costumbres y religión y que representaba favorablemente a los moros para

---

<sup>137</sup> Nieves Paradela Alonso (2005) ha estudiado estos tempranos escritos en su obra *El otro laberinto español. Viajes árabes a España entre el siglo XVII y 1936*. Madrid, Siglo XXI de España Editores.

<sup>138</sup> Esta tendencia ya se arraigaba a finales de la Edad Media, cuando el uso del árabe era expresamente prohibido por las leyes. En *Historia de los moriscos*, Domínguez Ortiz ilustra el caso de un tal Nicolás Clenardo, un humanista holandés que vino a España con Hernando Colón, esperando encontrar un buen maestro de árabe. Le recomendaron un morisco granadino que residía en Sevilla. Cuando le encontraron en una fábrica de cerámica, rehusó el encargo porque temía dañar la fama de buen cristiano que había adquirido (Domínguez Ortiz 1978: 96).

<sup>139</sup> Susan Martín Márquez cita al cura sirio, Miguel Casiri como uno de los fundadores de la tradición arabista. El cura fue encargado por la Academia Real de Bellas Artes de San Fernando de traducir las inscripciones de la Alhambra. Por añadidura, el Rey Fernando VI también le pidió catalogar los más de mil ochocientos manuscritos árabes que estaban en la biblioteca de El Escorial, Madrid. Casiri incluyó en el catálogo extractos en versión original de los textos árabes (con traducciones latinas) por lo cual sus obras, publicadas entre 1760 y 1770, se convirtieron en una fuente esencial (en toda Europa) de información sobre Al-Andalus (Martín Márquez 2008: 28).

humillar al pueblo español (Kamen 2007: 73). El interés por el pasado árabe se despertaría en el siglo XIX con la publicación de algunas obras tales como *Historia del dominio árabe en España* del arabista e historiador español, José Antonio Conde, y con el surgimiento del romanticismo español y el orientalismo que se popularizó en España con la invasión de Napoleón. Dentro del contexto de la abierta hostilidad entre la monarquía hispánica, por un lado, y el imperio otomano, las potencias berberiscas y el sultanado marroquí, por el otro, las incursiones españolas se encubrieron como reacciones defensivas contra la violencia desplegada por el otro.

El afán expansionista español en el norte de África fue motivado por varios factores. No se puede descartar la pérdida de las colonias continentales americanas a comienzos del siglo XIX, lo que impulsó a España a buscar otros territorios en Guinea, la costa sahariana o Marruecos. Entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, también hubo importantes cambios en cuanto a la proyección de Europa sobre el norte de África. Según Martín Corrales, los países europeos comenzaron a imponer su dominio a los países musulmanes del Magreb y Oriente Próximo, para controlar tanto los mercados como las vías más cortas y fiables para el comercio euro-asiático. Esta visión se concretó con la invasión de Egipto por Napoleón (1798-1801), la ocupación inglesa de Malta (1802, 1814), la ayuda europea a los independentistas griegos contra los otomanos (1821-1829) o la ocupación francesa de Argelia (1830-1839). Paralelamente, hubo un acercamiento entre España y Marruecos con la firma de unos tratados de paz y comercio. Dentro de este panorama, la explotación de nuevos espacios supuso una mayor atracción para España.

A partir de 1830, la presencia hispana fue más agresiva en Marruecos, como evidencian el acuerdo de Tánger y el convenio de Larache (1844), así como la ocupación de las islas Chafarinas. Este afán expansionista se contextualizaba, sin embargo en una realidad (española) políticamente dividida y empobrecida que paralelamente, perdía importancia a nivel internacional. Cabe subrayar, por lo tanto, el uso manipulado de la guerra de África para consolidar la unión nacional de España.

La victoria española de 1859, conocida como la guerra de África, fue pomposamente alabada por el general del gobierno O'Donnell y, según Alejandro Vargas González, fue revestida en términos de una reconquista, comparando a la reina Isabel II con Isabel la Católica (2001: 12). De hecho, según relata J. A. González



Alcantud, el africanismo militar estuvo marcado por el mandato testamentario de Isabel la Católica, según el cual la reina dejó encomendado a sus sucesores que no abandonasen e incrementaran la presencia española en el norte de África. El autor constata que los militares españoles de la época protectoral desenterraron el testamento isabelino para hacer de él “el motor justificatorio de su intervención” (2002: 185).<sup>140</sup>

El éxito español en la guerra de África permitió varias ventajas con repercusiones internacionales, según Martín Corrales. España amplió sus límites territoriales en Ceuta y Melilla y la indemnización económica que impuso favoreció un mayor control de las aduanas marroquíes. Además, consiguieron el derecho de pescar en el caladero subsahariano y todos estos factores influyeron en que España formara parte del grupo de países que se repartieron África en las siguientes décadas. Remontándonos a la construcción del marroquí en el imaginario español, se puede añadir que esta primera victoria fue atribuida a la ausencia de virtudes y al estado de ignorancia en el que vivían los marroquíes. Según Martín Corrales, la combinación de escaso conocimiento y creciente presencia militar, económica y política españolas favoreció la construcción de una visión muy ideologizada de los marroquíes, “hecha de sueño y prepotencia, ya que se partía de la reivindicación de un ‘Al-Andalus hispanizado’ y de un nivel cultural superior al del Marruecos del momento” (2002: 55).<sup>141</sup> Como afirmó Goytisolo en su *Crónicas sarracinas*, la imagen formada del marroquí fue inspirada a la vez por la atracción de un orientalismo europeo que recreó el Oriente exótico, impregnado de indolencia, sensualidad, pero a la vez de crueldad y despotismo arbitrario.

#### **3.1.4.1. El orientalismo del siglo XIX: ¿una tendencia impuesta desde fuera?**

Junto con los escritos de ficción del escritor estadounidense Washington Irving (1753-1859) quien lamentaba el olvido en que habían caído los gloriosos monumentos

---

<sup>140</sup> Cabe subrayar que en su seminario “España visto por los marroquíes”, el hispanista Larbi El Harti rechaza la importancia que se ha dado al testamento isabelino, que describe como uno de los tópicos más recurrentes en la imaginaria de los marroquíes sobre España (El Harti 2005: 11).

<sup>141</sup> Este imaginario es muy palpable en el *Diario* de Pedro Antonio de Alarcón, como destacamos en la siguiente cita: “compadezcamos [...] a nuestros inocentes adversarios” (1985: 131). En otra ocasión, ante los cinco moros heridos y el deseo de algunos españoles de vengarse, es la nobleza y superioridad de estos últimos que siempre triunfan: “¿somos nosotros tan salvajes como los africanos? ¿no nos hemos diferenciado de ellos? ¿es hazaña propia de españoles cebarse en un hombre indefenso [...]” (67).

del pasado árabe, emergió en Europa un interés por los temas árabes que atrajeron a los artistas y escritores británicos, franceses y alemanes durante la expansión imperial europea. Con la expedición de Napoleón en 1789 a Egipto, hubo un redescubrimiento del pasado musulmán en el Mediterráneo, caracterizado por temas como el exotismo, la sensualidad, el fanatismo o la lujuria. La invasión francesa en España a principios del siglo XIX, también reavivó una fascinación por las influencias árabes que no tardaron en destacar artistas y escritores. Cabe reiterar que, en el siglo XIX, España era vista como África por los viajeros románticos - Mérimée, Chateaubriand, Hugo y Gautier - por ser “dechado de una cultura orientalizante” que la hacía diferente. Los españoles, a su vez, proyectaron esta visión en su imaginario del marroquí después de sus incursiones y la efímera grandeza (Martín Corrales 2002: 20-21).

En sus memorias de viaje (1811), Chateaubriand había sacado a relucir el esplendor de la Alhambra mientras que en su poema “Les orientales” (1828), Victor Hugo abundó en lo mismo. Más tarde, Chateaubriand publicó una novela histórica titulada *Abenhamet, les aventures du dernier Abencerraje* que fue inspirada en sus visitas a Andalucía y África del Norte.<sup>142</sup> Es decir, muchos europeos sólo vieron en España su cultura islámica, lo que siempre quisieron olvidar los propios españoles. Esto cambió con el movimiento romántico que se inspiró en gran parte en el pasado legendario y en la historia medieval - invasiones moriscas, la historia del Cid, Granada - que los escritores tendieron a idealizar, sin un real interés por acercarse a la cultura islámica, sus raíces o su lenguaje (Kamen 2007: 80). Un ejemplo comúnmente citado es la obra de José Zorrilla (1817-1893) donde abundan imágenes del moro benévolo y una coexistencia feliz entre musulmanes y cristianos. Tal como había observado González Alcántud, Henry Kamen enfatiza que la ausencia del musulmán en la península hizo posible su idealización por los escritores románticos y permitió a los intelectuales liberales (cuyos enemigos también eran la Monarquía y la Iglesia) imaginar libremente

---

<sup>142</sup> Cabe subrayar la importancia de esta obra entre los propios españoles que repetirían las imágenes en su acercamiento colonialista a Marruecos, por ejemplo. Tal es el caso de Pedro Antonio de Alarcón en su diario sobre la guerra de África (1880). En el primer volumen, bajo el título “Acción y paso de Cabo Negro – un aduar- divisamos a Tetuán”, se inspira en Chateaubriand para describir el primer contacto con la ciudad anhelada de Tetuán, que compara con su ciudad natal de Granada Aparece la siguiente cita (de Chateaubriand) en el epígrafe del capítulo: “Descendía ya el Abencerraje por la cuesta de los Almendros, admirando la luz inmensa de aquellos horizontes interminables que se agradan y multiplican a cada paso desde aquel punto. Deseaba ver a Granada antes que el sol cayese del todo [...] la ciudad de las mil torres se presenta a sus ojos, como por encanto, toda entera [...] Abenhamet quiere hablar y no puede; dos torrentes de lágrimas obscurecen su vista [...] el cañón de la fortaleza anuncia el fin del día [...] la ciudad va a cerrarse pronto” (Alarcón 1985: 118).

un pasado islámico, como herramienta ideológica contra la visión conservadora predominante en España.

González Alcantud distingue el orientalismo europeo del africanismo español, estudiado por varios autores. En Marruecos, mantiene, no predominó una ensoñación con “un mundo de odaliscas, ni de eunucos ni de sátrapas sensuales [sino un] ideal patricial representado por la nobleza árabe, alejada en teoría del mundo de las pulsiones humanas y cercana a un heroísmo de orígenes tardomedievales” (2002: 15). Señala que fue el modelo imperante en la colonización norteafricana desde 1860 (la guerra de Tetuán) hasta la Independencia en 1956. El antropólogo apoya su hipótesis no sólo en fuentes literarias sino en las negociaciones durante la guerra (donde se observó también cierta admiración por la nobleza árabe) y en los relatos de los viajes oficiales. Esto le lleva a hacer la siguiente distinción acerca de la variante local del orientalismo europeo:

España nunca buscó el Oriente orientalista, con sus pulsiones sexuadas sino el África de sus combates cruentos, incluso caballerescos. En el ensueño hispánico no se desea al Otro, se le combate. No hay ensueños orientales de molición, sino sueños de gloria militar. (2002: 17)

Es significativo hacer mención de los testimonios de algunos viajeros que por la época daban cuenta de las costumbres del país (novelas de propaganda colonial). Era una literatura de cuño etnográfico y antropológico, a veces no exenta de estima por el país vecino (algunos ejemplos incluyen Álvarez Cabrera, Joaquín Gatell, Murga y Mugártgui). El escritor Isaac Muñoz es considerado como un paradigma del orientalismo a finales del siglo XIX. En sus novelas aparecen los temas recurrentes del exotismo oriental y marroquí como la arquitectura, las ciudades y el desierto, el mobiliario doméstico, la mujer árabe, la religión y la muerte o la violencia y crueldad de las costumbres y los habitantes.<sup>143</sup> Bermúdez y Boidard destacan que tanto en Isaac

---

<sup>143</sup> Vale la pena citar un extracto de su novela *Esmeralda de Oriente* publicada en 1914 que encarna la obsesión y fascinación por el Islam y el mundo árabe, lo que dista mucho del actual imaginario, del que nos ocuparemos en la segunda parte del capítulo: “el misterio del Islam absorbe, fascina, perturba, mata como un amor único, y bajo la paz hecha de soledad y de silencio más cerrado que un corazón, late la angustia mordiente [...] de lo que no tiene esperanza ni consuelo” (24). Es más, se presenta al mundo magrebí como una mujer misteriosa, “múltiple y eterna”; “el Magreb tiene el encanto profundo, angustioso, inolvidable de aquel amor que todos conservamos sangriento y dolorido en el fondo del alma” (Muñoz, 1914: 158-9). Veremos la recurrencia de esta metáfora de una mujer misteriosa para abordar la ciudad a conquistar. Otro ejemplo lo encontramos en el *Diario de África* de Alarcón. En su descripción de la ciudad tetuaní donde están a punto de entrar los soldados españoles, leemos: “¡Allá está medio escondida y como sepultada en los verdes cojines donde se recuesta! [...] Sólo se distingue su almenada

Muñoz como en el renombrado Pedro Antonio de Alarcón, la perspectiva exotizante desaparece como ajena para dar lugar a algo considerado propio; evocaban un pasado común - el legado andalusí - o cierta reivindicación de una pertenencia común. Esta tendencia se evidencia en la siguiente cita recogida en *Diario de un testigo de la guerra de África* del joven periodista Alarcón:

Yo, por mi, no sé más sino que en España hubo moros durante setecientos años [...] Recuerdo además que mi imaginación de niño se forjaba a los musulmanes y su vida y sus costumbres de un modo determinado y preciso, cuyos componentes eran: trajes blancos, talares, rostros atezados, ojos de fuego, barbas negras, lujosas armas, indolentes posturas [...] voluptuosas danzas [...] silenciosas mujeres [...] aire cargado de terror y deleite, calor, silencio, puñaladas, caricias [...] Averiguar si en pleno siglo XIX puede ser realidad corresponder a tanta poesía, tal es mi curiosidad en África. (1985: 104)

En el imaginario español, la oposición entre lo cristiano y lo moro ha hecho, desde los tiempos de la invasión árabe, de lo moro lo contrario de lo propio. En su comentario sobre el *Diario* de Alarcón, Goytisolo reflexiona sobre la oscilación entre el desprecio al moro real y la fascinación por su imagen idealizada. Alarcón se presenta como un ejemplo que muestra la maurofilia literaria y el respeto al adversario vencido y remoto que no son obstáculos, por el contrario, para introducir prejuicios y tópicos “propios de una conciencia engreída con la creencia en su presunta superioridad moral” (Goytisolo 1981: 23).<sup>144</sup> Esta tendencia ambivalente de maurofilia y la reproducción de prejuicios seculares aún se percibe hoy en la literatura española sobre la migración marroquí.

---

frente reclinada sobre un blando collado [...] el resto de su hermosura queda púdicamente escondido en las ondulaciones del terreno” (1985: 127).

<sup>144</sup> Se tiende a enfatizar una frase de Alarcón pronunciada (dirigida) a Emilia Pardo Bazán que muestra su afición al Islam y Marruecos: “ya sabe Ud. que soy moro [...] Alá es grande, y el hará de mí lo que guste” (Goytisolo 1981: 21). Es más, cabe recordar que Alarcón había fundado su primer periódico en Marruecos, *El eco de Tetuán*. Citamos de nuevo otro párrafo de su conocido *Diario* donde evidencia la ambivalencia hacia la figura del moro. Al contemplar los cadáveres después de un choque, comenta: “el primer sentimiento que me inspiró su vista fue cierto desprecio, considerándolos indignos de medir sus armas con las nuestras, o sea, juzgándolos más salvajes y fieros que patriotas. Luego cambiaron súbitamente mis ideas, y sentí noble compasión hacia aquellos bárbaros, de cuya tierra éramos seculares invasores y contumaces enemigos. Y por último, sobreponiéndose en mí a toda otra idea la devoción artística, los hallé tan grandes, tan denodados, tan hermosos y tan inocentes, que me entristecía el considerar el odio con que me hubiesen mirado ellos, caso de volver la vida a alumbrar sus inanimados ojos” (1985: 59).

### 3.1.4.2. Tiempos del Protectorado

Partiendo del discurso colonialista, surgieron varias asociaciones españolas cuyo objetivo era el estudio y mayor conocimiento de Marruecos, conocido más ampliamente como “el africanismo español”, descrito arriba. En 1876, nació en Madrid la Sociedad Geográfica, y un año después, se fundó la Asociación Española para la Exploración de África. En 1883, apareció la Sociedad Española de Africanistas y Colonistas, y en 1913 se creó la Liga Africanista Española con núcleos en Barcelona, Tánger, Ceuta y Tetuán. Martín Corrales documenta que el ideario del grupo, compuesto por militares, ingenieros, médicos, juristas, intelectuales, religiosos, comerciantes y políticos se resumía en el concepto de “penetración pacífica” que se apoyaba en una expansión colonial sin métodos violentos (2002: 79). Es más, ante el peligro y amenaza de las otras potencias europeas en la zona, estos africanistas defendían la independencia e integridad territorial marroquíes, aludiendo a intereses comunes y vínculos geográficos e históricos, tal como se evidencia en el discurso de Joaquín Costa (1846-1911):<sup>145</sup>

Lo que España necesita [...] no es sojuzgar el Magreb, no es llevar armas hasta el Atlas [...] es que al otro lado del Estrecho, se constituya una nación viril, independiente y culta, aliada natural de España, unida a nosotros por los vínculos del interés común, como lo está por los vínculos de la vecindad y por los de la historia. (1906: 25).<sup>146</sup>

González Alcantud reitera el uso del mito andalusí en la política africanista española en su intento por consolidar su presencia en Marruecos:

El verdadero objetivo era no dejar que los próximos orientales puedan definir a España como una nación extranjera que protege a los marroquíes [...] sino como la raíz y

---

<sup>145</sup> Costa dirigió el Congreso español de geografía colonial y mercantil (1883) y cofundó la Sociedad de Africanistas y Colonistas que dirigió las expediciones al África occidental y ecuatorial y tomó parte en la Revista de Geografía Colonial (1885-1887).

<sup>146</sup> “Los intereses de España en Marruecos son armónicos” (1906). Discurso pronunciado por Joaquín Costa y recogido en la revista *España en África*, 9 (15 de enero). Los intereses españoles y la justificación por su proyección hacia Marruecos siempre se apoyaban interesadamente en los lazos compartidos entre los dos pueblos, tal como se evidencia en la siguiente cita de Costa: “el problema de África es el problema por excelencia de nuestro siglo: trabajar en él es contribuir a la propagación y el afianzamiento de la civilización europea; es contribuir a la formación de la historia contemporánea. España debe principiar a pensar en proteger las vastas posesiones africano-lusitanas contra las intrusiones inicuas de Inglaterra [...] promover activamente la regeneración de Marruecos, constituyéndola en nación poderosa y civilizada, y unida fraternalmente a España por los vínculos del interés común” (1981:67).

cimiento de la personalidad de dichos marroquíes [...] es decir, evitar la emergencia distorsionadora de la extranjería subrayando las analogías empáticas entre marroquíes y andalusíes. (2002: 188)<sup>147</sup>

Volvemos a citar al político e historiador Joaquín Costa quien llegó a describir el Norte de África como una simple extensión de España:

España y Marruecos son como las dos mitades de una unidad geográfica, forman a modo de una cuenca hidrográfica, cuyas divisorias extremas son las cordilleras paralelas del Atlas al Sur y del Pirineo al Norte, entrambas coronadas de nieves perpetuas [...] El Estrecho de Gibraltar no es un tabique que separa una casa de otra casa; es, al contrario una puerta abierta por la Naturaleza para poner en comunicación las dos habitaciones de una misma casa.<sup>148</sup>

A principios del siglo XX hubo varias discusiones y acuerdos franco-hispanos en la repartición de Marruecos. En el tratado de Algeciras en 1906, Marruecos fue dividido en dos zonas de influencia: la más rica y poblada del sur correspondió a Francia mientras que España se quedó con una franja del norte del país, las regiones del Rif y Yebala, con la excepción de Tánger. También consiguió el reconocimiento de su dominio en Ifni y Sáhara Occidental. La región bajo la administración española comprendía alrededor de un 5 por ciento del país; era un territorio montañoso poblado por cabilas de pastores y agricultores que en muchos casos, según Vargas González, sólo reconocían el poder espiritual del Sultán y no su poder político. Tras unos sucesos conflictivos, como “el desastre del Barranco del Lobo” acaecido en 1909 en Melilla, el gobierno español inició conversaciones con el Sultán para instaurar efectivamente el Protectorado que quedó establecido por un Real Decreto del 27 de febrero de 1913.

---

<sup>147</sup> Como es de esperar, esta postura recibe amplio tratamiento en las novelas escritas en la época que se imbuían en grados distintos del discurso colonialista. En la novela *La Ruta* de Arturo Barea, publicada primero en inglés desde el Reino Unido donde se había exiliado el autor, el narrador-personaje relata la opinión del duque de Hornachuelos (con quien entró en contacto a través de su trabajo en la oficina de patentes) sobre Marruecos: “That’s where Spain’s future lies. But now Primo’s talking about abandoning Morocco – it’s intolerable cowardice, [...] Morocco is Spanish by right, it is our inheritance from the Catholic Kings, it is our sacred duty” (Barea 1958: 224).

<sup>148</sup> Costa, Joaquín (1906) “Los intereses de España en Marruecos son armónicos” en *España en África*.

El historiador Morales Lezcano se detiene en la evolución de la política del Protectorado y su relación con el africanismo español.<sup>149</sup> El autor se apoya en la tesis de Menéndez Pidal, quien había afirmado que, tras la caída de Granada en 1492, se inició en España el fenómeno de la maurofilia, caracterizada por simpatía hacia el enemigo, respeto y compasión hacia el vencido y, como se manifiesta en los romances, cierta admiración por la cultura morisca (Díaz Narbona 2008: 21). A continuación, constatamos las distintas fases del Protectorado abordadas por Lezcano: de 1900 a 1912, España aún conservaba la voluntad de hacer de Marruecos un “protectorado civilista”, a la vez que deseaba aprovechar las oportunidades económicas. Tras la guerra del Rif y Yebala (entre 1913 y 1926 aproximadamente), emergió la clara contradicción entre el impulso pacifista, civilizador y mercantilista de la ideología africanista y la aplicación de unas medidas de política colonial. No hay que olvidar que la ideología africanista española estaba, en gran medida, subordinada a los acontecimientos internacionales, y estaba marcada por cierta inferioridad y fracaso. El interés calculado por mantener una presencia pacífica basada en la superioridad económica, política y militar pronto se esfumaría con la resistencia marroquí en las siguientes incursiones, como la guerra de Annual en 1921.

En aquella época, la admiración por la eficacia francesa en Marruecos no cesaba en comparación con la presencia febril española, como reflejan las siguientes palabras pronunciadas en 1916 por Fernando de los Ríos, socialista y ministro durante la República. Refiriéndose a las obras francesas en la construcción de ferrocarriles, escuelas o puertos, subrayó: “he aquí un testimonio irrecusable de la genialidad de Francia, de su capacidad organizadora, de su eficiencia; he aquí un motivo de justo orgullo para una raza y un pueblo” (González Alcantud 2002: 200).

Los problemas de corrupción, deserción, mala organización y falta de recursos que caracterizaron la ocupación española, llevaría, en parte, a la creación de los Regulares, unidades formadas de soldados marroquíes al mando de oficiales españoles. En 1920, el ministerio de la guerra ordenó también la formación de un Tercio de Extranjeros (Legión), supuestamente para entrar en la parte oriental del Rif. Vargas

---

<sup>149</sup> Víctor Morales Lezcano es autor de *Historia de Marruecos. De los orígenes tribales y las poblaciones nómadas a la independencia y la monarquía actual* (Madrid, La Esfera de los libros, 2006). En ella traza la historia marroquí desde la prehistoria hasta la entronización de Mohamed VI. Por añadidura, dedica distintos apartados a las relaciones hispanomarroquíes. Aborda las intervenciones de los Omeyas en Marruecos y los posteriores desembarcos de Almorávides, Almohades y Meriníes en Al-Andalus. Como destacamos arriba, también reflexiona sobre las vicisitudes del colonialismo español en Marruecos y los efectos en o relación con la política interior de España (la Semana Trágica, el golpe de Estado o la guerra civil).

González nota que los legionarios fueron sometidos a una disciplina brutal y se les exigía un culto fanático en el cumplimiento del deber. Por el elevado número de bajas, el legionario fue conocido como “el novio de la muerte”.<sup>150</sup> Esta característica se ha convertido en legendaria, al ser difundida repetidamente en los relatos. En la novela reciente de Lorenzo Silva, *Carta blanca*, este personaje mítico se mantiene intacto. Cuando el sargento Bermejo entra con sus soldados en una de las casas de la tribu buyahí, con la intención de vengar la cruel muerte de su hermano, se reivindica y vanagloria de esta fama que acompañó a los legionarios: “sabes quiénes somos nosotros, ¿no? [...] los novios de la muerte, nos llaman y hemos salido del infierno para haceros probar el sabor del dolor” (Silva 2005: 96).

Siguiendo desde la orilla literaria, el escritor Arturo Barea ofrece una perspectiva desoladora del proyecto colonial en Marruecos, a través de su novela autobiográfica *La Ruta* (1943), que forma parte de su trilogía *La forja de un rebelde*. Sus vivencias como sargento en la guerra de Marruecos, donde pasó más de dos años, le llevan a expresar la inutilidad del proyecto colonial y criticar duramente el militarismo, la incompetencia además de la corrupción de que fue testigo:

Abandonar Marruecos y no mandar un simple soldado allí. Marruecos es la mayor desgracia de España, un negocio desvergonzado y una estupidez inconmensurable al mismo tiempo. Los soldados, mejor dicho, la clase de soldados que se manda a Marruecos, son la gente más miserable e inculta de España, tan incivilizados como los moros o más. ¿A qué los mandan a Marruecos? A matar y a que los matan. Marruecos es bueno sólo para los oficiales y para los contratistas. (1958: 103)

La derrota humillante que sufrió España en la guerra de Annual tendría repercusiones significativas en las relaciones durante los siguientes años, además de una intensificación en la demonización del marroquí. Resulta útil citar una opinión (“La apología del moro”) publicada en la revista colonial *La ilustración española y americana* de 1921 en donde el autor José María de Acosta alude a cierta apología de la

---

<sup>150</sup> Para una descripción detallada del adoctrinamiento y actuación de los legionarios y el poderoso rol del teniente coronel Millán Astray, véanse *La Ruta* de Arturo Barea, pp. 77-80. En un discurso a los legionarios, Astray repetiría su responsabilidad en Marruecos y la “noble historia” que les acompañaba: “[...] you must understand that you are Spanish gentleman [...] knights like those other legionaries who, conquering America, begat you. In your veins there are some drops of the blood of Pizarro and Cortés. There are drops of the blood of those adventurers who conquered a world and who, like you, were gentlemen – the Bethroten of Death. Long live Death!” (1958: 78).



figura fabulosa del moro en España, como uno de los factores que explicaba la baja moral de las tropas españolas en el Rif tras el desastre de Annual. De nuevo, imaginación y realidad se confrontaban y se confundían bajo los tintes ideológicos que reclamaban cierto encarnizamiento con el enemigo “moro”. En contraposición a la imagen mitificada del moro que parecía extenderse, José María de Acosta, motivado por la humillante derrota del Annual, representaba al moro como un ser feroz, cruel, sanguinario, vengativo, inhumano, fanático, desagradecido, traidor, pérfido, inculto, interesado y desleal, aseverando en su artículo que “así es el moro que [...] ensalzamos y ponemos por las nubes, cuya raza llegan algunos a citar como modelo” (González Alcantud 2002: 240).

Los sucesos que giran en torno a la guerra/derrota de Annual y el papel “legendario” del líder rifeño Abdelkrim están recogidos en la novela histórica de Bouissef Rekab, *El dédalo de Abdelkrim*. El autor ofrece una versión del conflicto “desde el lado marroquí”, en que sobresalen la determinación rifeña y la voluntad inquebrantable de diálogo basado en el respeto mutuo. A continuación, nos detenemos brevemente en esta obra ya que la figura histórica (y mítica) de Abdelkrim se repite tanto en los textos españoles como marroquíes.<sup>151</sup> El narrador subraya que “España” veía en la resistencia marroquí y el “enemigo rifeño” un Otro inferior e incivilizado con quien fue imposible dialogar o negociar. Sin embargo, con los múltiples y continuos ataques rifeños, en varias ocasiones, España fue obligada a repensar su misión en el Protectorado, como se evidenció en la postura adoptada por el general Primo de Rivera cuando visitó el territorio.<sup>152</sup>

Desde temprano, Abdelkrim se consideraba y fue considerado amigo de los españoles. Apoyaba al principio “la sumisión” de Marruecos a la “protección” española, como muestra un artículo que publicó en 1910. Pensaba que España podía aportar la

---

<sup>151</sup> Mohamed Chakor (Tetuán, 1937) publicó el poema histórico “Abdelkrim”, cuyo personaje histórico es considerado el héroe de la libertad y del porvenir. Lo sitúa en la raza de los grandes apóstoles que han aplastado el colonialismo: “Abdelkrim/ paladín de leyenda/ águila prodigiosa/ que anida en los laureles del sol/ alfanje de luz/ que arrebató a las tinieblas/ los albores de la libertad/ y las flores del porvenir” (Chakor y Macías 1996: 5).

<sup>152</sup> Arturo Barea también se detiene en la oposición de las tropas de Abd-el-Krim y el Raisuni y la intervención de Primo de Rivera para llegar a un acuerdo (véanse págs 224; 240-252). Sin embargo, la influencia poderosa de los otros poderes coloniales le haría volver los pasos atrás. El narrador-personaje de *La Ruta* describe así la esperanza de los españoles en el general: “few of us called Primo de Rivera a Fascist. I myself hated and distrusted the rule of generals, and still I hoped that the old man, honestly blundering, would rid Spain of the Moroccan incubus and of the wave of frightening violence” (Barea 1958: 251).

formación y maquinaria necesarias para explotar los ricos yacimientos de hierro y otros minerales en la zona del Rif (Bouissef Rekab 2002: 31). Confiaba en el proyecto civilizador de España, y hasta en una carta a su padre, notaba que la intención de España, “amigo de los rifeños”, era ofrecerles saber y desarrollo y librarles de la ignorancia y la miseria (2002: 46). De hecho, en 1912, Abdelkrim fue designado Caballero de Isabel la Católica, y fue condecorado con la Cruz al Mérito Militar por su participación en las negociaciones con el cherif Amezián para liberar a los prisioneros españoles que tenía en su poder.

Según la versión de Bouissef Rekab, Abdelkrim no tardó en darse cuenta de las intenciones mercenarias y explotadoras de los españoles en la zona, a lo que se opuso y criticó abiertamente. Cortó sus relaciones con “el país amigo”, y dejó su puesto en Melilla. Durante los primeros años de la guerra mundial, Abdelkrim había publicado unos artículos contra los intereses franceses en Marruecos y en 1917, fue detenido, tras ser acusado de conspirar con los servicios secretos alemanes. En su proceso, se declaró contra el imperialismo europeo y dijo, además, que se opondría a todo intento español por ocupar la zona del Rif. Tras un año en la cárcel, se fue de Melilla a Axdir en 1919, donde comenzó a planear un enfrentamiento militar que todos veían como inevitable (Vargas González 2001: 20).

Aliado con muchas tribus del Rif, el líder Abdelkrim había rechazado el Tratado de Algeciras de 1912 (firmado y aprobado por el sultán de Marruecos), y exigía de España el reconocimiento de la autonomía de toda la zona del Rif (Bouissef Rekab, 2002: 68). En su intento de convencer a sus compatriotas de las “verdaderas intenciones” de los españoles, Abdelkrim les anunciaba:

Debéis saberlo; los españoles son tan analfabetos como nosotros. Pocos son los que pueden presumir de haber estudiado. Mi hermano y yo hemos convivido con ellos y lo sabemos. España, que se está dejando su dinero en el intento de someternos, no tiene la formación suficiente para inculcarnos los conocimientos del desarrollo. (Bouissef Rekab, 2002: 70)

Ante la resistencia de los rifeños a través de varios ataques como los de Aberrán o Sidi Driss, los españoles reaccionaron en varias ocasiones con bombardeos aéreos y el uso de armas químicas contra el pueblo rifeño. Contrarrestando la imagen salvaje y cruel del moro en el imaginario social español, Abdelkrim y sus compatriotas, según

Bouissef Rekab, siempre se aferraban a sus ideales e intentaban respetar las normas internacionales. Luchaban, sobre todo, para recuperar sus tierras y así dirigir su propio destino. Ellos veían, por su parte, al soldado español como débil, traído a África contra su voluntad y quien sólo seguía órdenes como una autómatas (2002: 89).<sup>153</sup>

*El dédalo de Abdelkrim*, que resalta la “perspectiva marroquí” del conflicto, un aspecto relativamente ausente en las novelas españolas, no está exenta tampoco de cierta exaltación de las pequeñas pero importantes victorias que iban saldando los rifeños contra los españoles antes de la intervención potente y definitiva de los franceses. Las frases como “de nada sirvió la utilización de bombas químicas”; “de nada sirvió que el ejército se apoyara en métodos prohibidos internacionalmente”; “no se pudo con la entereza y la firmeza de los rifeños y yebala; éstos sabían que luchaban por una causa sagrada” (Bouissef Rekab, 2002: 143), están esparcidas a lo largo de toda la novela histórica.

En la década de los años treinta, la imagen del “moro” se suavizaba con la mayor cohabitación de españoles y marroquíes en varios barrios del Protectorado, además de un aumento del turismo español. Esto llevó a la publicación de varios libros de viajes escritos por autores con cierta formación cultural; quienes se alejaban de la implicación emocional de los militares o colonos de Marruecos. La imagen del marroquí se volvería a configurar, es más, con la participación de Regulares y otros soldados marroquíes en el bando nacional de la guerra civil de España.

Se estima que entre 60,000 y 100,000 marroquíes combatieron en las filas franquistas en España. José Luis de Mesa recoge varios comentarios de personalidades diversas que perfilan al regular que luchó con Franco: predomina la imagen del soldado marroquí como cruel y mercenario, cuyo ideal era matar a españoles (2004: 15). En el retrato del ruso Mijaíl Koltsov, considerado el hombre de Stalin en Madrid, los rifeños fueron víctimas y tiradores excepcionales, cuyos “chillidos” se interpretaban como un signo de su salvajismo y ferocidad (Mesa 2004:16). En su apartado “Del ‘moro fascista’ de los republicanos al ‘camarada moro’ de los nacionales”, Martín Corrales traza la

---

<sup>153</sup> Esta imagen del soldado español a los ojos del marroquí está corroborada por numerosos autores españoles. En el relato “Dientes de oro” de Antonio Abad, así se describe a los soldados españoles en plena guerra: “los reclutas caían como chinchas. Algunos se meaban por las patas abajo nada más ver a un moro. Otros se enfrascaban para vencer su canguelo y duraban lo que una flor. Ellos, sin embargo, si que se las sabían. El terreno lo conocían como la palma de su mano. Se movían como conejos, se escondían en cualquier parte. En cambio, los mierdicas de los reclutas eran pan comido” (López Gorgé 1999: 193).

doble actitud respecto a la intervención de tropas marroquíes en la represión de la revolución asturiana (1934), y en la posterior guerra civil.

El bando republicano echó mano de las imágenes peyorativas del marroquí que se había formado a lo largo de los siglos: imágenes de su crueldad y desmesura sexual. Subrayaban, además, las contradicciones de la incorporación de soldados musulmanes en una guerra civil que se había vestido en términos de una nueva cruzada, en palabras del mismo Franco. El manifiesto del Partido Comunista elaborado el 18 de agosto de 1936 pone de relieve el resurgimiento de viejos resentimientos y mitos contra el musulmán, descendiente de los expulsados (en la Reconquista), que volvían para combatir la República:

Las cenizas del obispo don Opas y del conde Don Julián se habrán estremecido de júbilo. No se ha extinguido su raza de traidores. Satisfaciendo mezquinos apetitos de venganza personal, ellos abrieron las puertas de España al agareno, que ambicionaba poseer nuestras huertas feraces, nuestras ricas montañas, nuestra tierra incomparable, que deseaba gozar de nuestras mujeres. Al cabo de varios siglos, se repite su traición; curas y aristócratas, generales cobardes y señoritos fascistas, sacan de lo hondo de las cábilas más feroces del Rif, los hombres de más bestiales instintos, a los que traen a España a pelear prometiéndoles toda clase de botín. Violaciones, asesinatos, robos: todo se le consiente. (Martín Corrales 2002: 154)

Juan Goytisolo observa que con el alzamiento de Franco, los partidos republicanos, en vez de aliarse con los nacionalistas marroquíes, se habían lanzado a una propaganda xenófoba y racista, impregnada de imágenes reiteradas durante siglos que, sin distinguir entre manipuladores y manipulados, “metían a todos los marroquíes en un mismo saco, en tonos más propios de los defensores de un orden racial” (Goytisolo 1981: 43). Los tintes de leyenda, fantasía y clichés que nutrían la representación del moro en las filas franquistas son explorados por Xavier Domingo en su *Erótica hispánica*:

La llegada de una harka [...] provocaba una ola de terror sexual que no justificaban solamente los actos - en una guerra todo el mundo viola - sino algo más profundo, oscuro, antiguo y popular [...] Los moros no estaban allí para guerrear sino para “violar” a las mujeres del pueblo español [...] Lo más seguro es que los míseros campesinos vendidos al ejército franquista por cuatro chavos fueron inconscientes

del tremendo pavor sexual que despertaban [...] Ello fue posible por un terror ancestral. Ya hemos visto cuál es la “memoria” del pueblo español a propósito del árabe: él es el castigo por una culpa particularmente “sucia” (Goytisolo 1981: 44-45)

Desde el punto de vista nacional, la imagen del aliado marroquí era teñida de cierto paternalismo y alianza religiosa contra los “sin Dios” e infieles (Martín Corrales 2002: 18). José Llordés, autor de *Al dejar el fusil, memorias de un soldado raso en la guerra de España* (1968), notaba por su parte, que daba confianza y seguridad tener a los soldados moros al lado para hacer la guardia, ya que “los miles de moros que murieron salvaron la vida de otros tantos españoles” (ibíd: 19). Otros, como Fernando Estrada Vidal alababan la excesiva dedicación, voluntad y abnegación del soldado moro: cita los casos de marroquíes que murieron en sus puestos de guardia, helados de frío, y todavía con el fusil en la mano. No buscaron cobijo, según Estrada Vidal, porque cumplían fielmente con su deber. Estas breves descripciones, que oscilaban entre el moro traidor, manipulado y mercenario, por un lado, y el moro sacrificador por el otro, indican claramente las construcciones ideológicas de cada bando, contextualizadas en plena época colonial.

Resulta interesante trazar, desde la narrativa marroquí, rastros de la imagen negativa del “soldado moro” que luchó en las filas franquistas. En *A la sombra de Lala Chafia* de Driss Bouissef Rekab (traducido del francés en 2004), el padre del narrador resultó herido durante su lucha en el bando de Franco. Al protagonista le asechan dudas sobre si su padre participaba en las matanzas denunciadas por el bando republicano, en los asesinatos de civiles o en las violaciones. Se muestra resentido por la mala reputación que se labraron los moros en aquella guerra, “lo que los franquistas supieron luego utilizar en su propaganda colonial, patrioter y racista” (2004: 18).

El relato de Mohamed Chakor, “La metamorfosis de un áscari” da otra imagen, sin embargo, de la presencia española en Marruecos y la participación de soldados marroquíes en la guerra civil. Se indaga en la violencia, abusos y desprecio españoles en la colonia en medio de la creciente resistencia nacionalista en los años cuarenta. El protagonista Ali es un marroquí herido en la guerra civil española que vende loterías en Tetuán, la capital del Protectorado. El narrador ironiza sobre su suerte ya que tal “puesto privilegiado” se ganó como recompensa de las heridas que sufrió. Se revelan todo el

proceso de “secuestros” y propaganda contra los “rojos, seguidores de Satanás” que fueron empleados para reclutar a jóvenes marroquíes (1999: 80).<sup>154</sup> Dentro de esta crítica y manipulación, emerge la lucha incipiente por un Marruecos independiente y soberano, a través de la figura del líder del partido reformista nacional, Abdeljalak Torres (Chakor 1999: 76).

El relato de Chakor también se centra en la relación de desprecio y rechazo entre los soldados españoles en Marruecos y los regulares, considerados como salvajes mercenarios. Se detalla una lista de abusos y humillaciones sufridos a manos de los españoles que no distinguían entre hombres y mujeres.<sup>155</sup> El protagonista Ali acaba en una prisión de Ceuta donde se reúne con patriotas españoles, marroquíes y sudamericanos. Desde este encierro, el protagonista cambia su actitud sobre la ocupación española en los territorios del Rif y Yebala, optando por una postura conciliadora. Reflexiona sobre el común destino de Marruecos y España, condenados a convivir:

Las tierras de España han sido nuestra gloria y nuestra tragedia. Hay siempre en nuestras relaciones una amenaza agazapada para no decir una maldición cíclica. Nuestra presencia aquí [en Ceuta entre españoles y latinoamericanos] atestigua hasta qué extremo nuestro destino es común. (Chakor 1999: 82)

Resulta interesante contrastar esta imagen del colono español con el imagotipo en la novela corta, *Regulares de Larache* de Mohamed Sibari, que también sitúa el argumento en los momentos culminantes de la Independencia. La historia transcurre alrededor del año 1954, en plena tensión nacionalista, y el lector sigue los sucesos a través de la trayectoria del personaje Rabea quien entra en contacto primero con el caíd

---

<sup>154</sup> Cf. En la novela de Mohamed Sibari, *Los regulares de Larache*, llamar a un marroquí “rojo” era un insulto muy grave. Se describe una escena donde un hombre llamó “rojo” a un conductor de bus que no quiso parar. Explica el narrador que en aquella época (los años 1950), llamar a alguien “rojo” era el peor insulto, o el mayor daño y humillación que se le podía hacer a una persona: rojo equivalía ser comunista, ateo y según el, lo que es peor, haber luchado en el bando republicano durante la guerra civil española (p. 69). Esta cita hace hincapié en el apoyo incondicional que tenía Franco en el Protectorado español.

<sup>155</sup> Cf. Cabe subrayar aquí que otras novelas marroquíes también asocian la lucha independentista con la violencia y represión por parte de los españoles. En *A la sombra de Lala Chafia* de Dris Bouissef Rekab, el narrador, un joven entonces, recuerda también algunas escenas discretas antes de 1956 donde los españoles - de mirada recelosa, armados y con el dedo en el gatillo - perseguían a marroquíes por las calles. Visto con sus ojos de joven, el narrador no llegaba a entender plenamente lo que estaba pasando. Recuerda que los soldados solían transitar por las callejuelas, dando la impresión de orden, calma y tranquilidad. Sin embargo, cuando el joven vio a un herido sangrando, comenzó a percibir y darse cuenta del peligro solapado, sobre todo al escuchar los gritos de los locales - “¡los muy canallas, infieles!” (Bouissef Rekab 2004: 62).

de los Regulares y luego con soldados españoles y marroquíes en el burdel español. En la novela están insertadas fotografías de lugares clave de influencia española, además de personalidades importantes, datos y cifras precisos sobre la formación de los regulares o la de la legión. En medio de la solidaridad y resistencia del pueblo marroquí, se percibe una marcada admiración por el aporte español: orden, respeto, limpieza.<sup>156</sup> El soldado español emerge como respetuoso y digno que jamás profanaría los lugares sagrados de los “indígenas”, por ejemplo (Sibari 1994: 24). Se llega hasta tal extremo de elogiar la obra de Franco para la población de Lukus (Larache): la construcción de una bella mezquita, lo que el narrador vincula con “la fusión amorosa de los dos pueblos” (1994: 78). Es más, los Regulares adquieren tintes fantásticos, y orientalistas, cuyos desfiles evocan las mil y una noches. La ambigüedad del relato aflora plenamente cuando la lucha independentista acapara el protagonismo al final. Resentida por la imposibilidad de cobrar una pensión de la oficina de intervención tras la muerte de su esposo (soldado), la protagonista se funde entre los manifestantes que gritaban su apoyo por el príncipe heredero, el rey Mohamed V.

Resaltamos, finalmente, la mezcla de nostalgia e incertidumbre del poblado con la independencia y los cambios acarreados. El narrador de *A la sombra de Lala Chafia* lamenta los cambios en el barrio de Tetuán, que perdió su alegría y exuberancia tras la repatriación acelerada de los españoles entre el 1960 y 1965. Esta ambivalencia hacia la presencia e influencia españolas en Marruecos vuelve a aparecer en el relato de Larbi el Harti, “Mi amiga Ghanu”. El encuentro de la protagonista con una pareja española, que huyó de su país a finales de los años treinta cuando se brotó la guerra civil, cambiaría su vida para siempre. Se destaca el gran aporte de la presencia española en la mejora de la vida marroquí, diluyendo de tal forma, las imágenes dualistas que predominaban. Estos elogios de nostalgia se contextualizaban en la decepción y resignación que se instalaron entre el pueblo marroquí tras la Independencia (El Harti 2004: 82). El personaje republicano español, Don Manuel, se introduce como interlocutor dialogante para criticar los pocos logros y el engaño que vivieron los marroquíes tras la etapa de lucha nacional: para modernizarse, el país tenía que repensar su relación con la religión y unirse más allá de kábilas. Emerge una dura crítica, es más, de las discrepancias e

---

<sup>156</sup> No exento de ironía, el narrador se queda impresionado con el cuidado de las autoridades sanitarias españolas por mantener el burdel libre de mujeres infectadas a través de “un magnífico consultorio médico” donde todas las prostitutas pasaban consulta dos veces por semana (Sibari 1994: 48).

incongruencias en la nueva sociedad libre que seguía buscando el progreso y avance a través del mimetismo del antiguo colonizador.

Mientras tanto, en los años cincuenta, Tánger se había convertido en un refugio para exiliados políticos y excluidos españoles, que huían para rehacer sus vidas. La “ciudad internacional” se situó, como resultado, en el centro de una tendencia narrativa que dio lugar a la corriente de la novela tangerina (Bermúdez y Boidard 2008: 15). La decadencia y agotamiento de la dictadura, y el enclaustramiento en que vivía España en los años setenta contribuyeron a borrar (en parte) las huellas de una antigua dominación y configurar el imaginario español que comenzó a percibir en el norte de África un tipo de “Eldorado” liberador en el que disfrutaba y se “modernizaba” un cierto sector de la juventud española, ansiosa por nuevas experiencias y libertades (Bermúdez y Boidard 2008: 16).

Esta tendencia queda ficcionalizada en varias obras entre las cuales figura *Partir* de Tahar Ben Jelloun, donde el protagonista Miguel relata la experiencia de su padre exiliado en Marruecos durante los años cincuenta. Tenía guardado un diario además de un recorte periodístico donde aparecía la noticia de diez españoles que se montaron clandestinamente en una barca en el puerto de Tarifa con destino a Marruecos, donde esperaban poder trabajar y vivir. En un guiño crítico y subversivo de la memoria histórica, se ironiza sobre la primera embarcación clandestina de la historia hispanomarroquí que zarpó en dirección contraria (Norte-Sur) (Ben Jelloun 2006: 180)

A *la sombra de Lala Chafia* de Bouissef Rekab, también ficcionaliza las relaciones y el contacto entre los marroquíes y españoles en el norte de Marruecos. El protagonista era de madre española y padre marroquí, por lo cual sentía no pertenecer a ningún lado. Fue tratado como “n’sara” (cristiano) e “infel” por los marroquíes, y cuando la familia se mudó a un barrio exclusivo de españoles en Tetuán, fueron vistos como “salvajes e incivilizados” (2004: 66). El narrador adoptó el nombre Andrés para

borrar así de mi sangre cualquier rastro de ese salvajismo que se atribuía a los moros [...] El salvajismo y la maldad, el gusto por el robo y la pereza [...] lo llevan en la sangre [...] una frase que aún hoy resuena en mi cabeza. (Bouissef Rekab 2004: 70)

El desprecio español por el marroquí afloraba en el contacto diario entre los niños del barrio. El “tono cobrizo” del marroquí alejaba a las chicas españolas,



“atiborradas de racismo antiárabe desde su más tierna infancia” (2004: 69). Las chicas que se acercaban a los moros arriesgaban ser castigadas severamente por sus padres. En palabras de Miguel, un amigo español del narrador, la falta de educación y modales de los marroquíes, además de su religión musulmana, hacían el acercamiento al español imposible:

Pero mirad a todos esos palurdos que ni siquiera hablan español, que apenas saben escribir su nombre, que no saben vestirse [...] Entonces, ¿cómo queréis que les gusten a las chicas españolas? Y para colmo, está la religión. Ellas son católicas, vosotros, musulmanes, ¿cómo conciliar eso? [...] Así que chavales, no os queda otra que ir a por las Fatimitas. ¿No queríais la Independencia? (Bouissef Rekab 2004: 86)

El protagonista marroquí acaba internalizando esta inferioridad y aspiraba a remedar a los colonos en sus modales y formas de vestir, por ejemplo (2004: 88). Como resultado, toda señal marroquí (atuendo, hábitos, costumbres) fue rechazado como símbolo de salvajismo y atraso. De nuevo, el relato “El acoso” de Mohamed El Messari parodia este mimetismo y auto-rechazo. El funcionario de la Educación, que se adhería a la “vestimenta primitiva” marroquí, fue descrito como “un monstruo, una pesadilla, un perturbado mental con una voz cavernosa” (El Messari 2004: 122).

El acercamiento a la tecnología y el progreso también venían de la mano de los colonos españoles. La electricidad, la radio y otras maravillas no cesaban de provocar estupefacción y admiración, además de sospecha y recelo en los locales. Tanto *A la sombra de Lala Chafia* como el relato de Ahmad Bennani, “El lunático de Zalag” parodian el miedo y estupor del marroquí ante los nuevos aparatos que introducía el español.<sup>157</sup> En el ejemplo de Bennani, la radio traída por los colonos (franceses) provoca al principio fascinación y luego rechazo y sospecha por el “aparato demoníaco” y los cambios que producían entre la gente. El protagonista asume la demente tarea de salvar al pueblo de las voces diabólicas.

---

<sup>157</sup> En *A la sombra*, el narrador relata su primer contacto con la radio en casa de una familia española y el susto que le había provocado el súbito sonido: “nos sentaron en el comedor, frente a una caja colocada en alto en un rincón. Nosotros mirábamos pero no escuchábamos nada. Hasta que llegó el Señor Juan y todo sonriendo, se puso a manipular la caja [...] A esa silenciosa e inquieta espera le puso fin súbitamente una voz tremenda, una voz como un trueno, que retumbó en el comedor. Como una flecha, mis hermanos y yo salimos corriendo, muertos de miedo, directamente a donde nuestra madre, que nos recibió riéndose. (Bouissef Rekab 2004: 50).

A modo de recapitulación, a principios del siglo XX, las relaciones entre ambos países estaban caracterizadas por campañas militares de expansión y civilizadoras de los centros hispano-marroquíes, que coexistían con los sentimientos antibelicistas de buena parte de la sociedad española y las tropas en Marruecos, devastadas por la derrota de Annual. Tanto Díaz Narbona (2008) como Eloy Martín Corrales (2002), entre otros, observan que la segunda mitad del siglo XX estuvo marcada por dos hechos fundamentales: la dictadura de España y la independencia de Marruecos, lo que modularía la percepción recíproca, despojándola de ciertos estereotipos aunque añadiéndole otros. Las décadas siguientes de emigración marroquí a España abrirían camino a una literatura mucho más amplia y compleja donde las fases anteriores de representaciones binarias darían paso al retrato de sensaciones de arraigo/desarraigo, integración/rechazo, etc. Observamos, no obstante, vestigios importantes y arraigados de esta época colonial que volverían a aparecer en los autoimagotipos y heteroimagotipos de la migración marroquí.

Resulta revelador y sorprendente que la literatura (poscolonial) producida en Marruecos, que aborda la presencia española/francesa y el contacto y tensión entre los locales y los colonos, apenas es estudiada y analizada. De hecho, en un estudio de las imágenes cruzadas entre España y Marruecos (*La imagen de España en Marruecos*), Nourreddine Affaya y Driss Guerraoui afirman que, aparte de textos de viajeros, emisarios o las crónicas de las guerras contra los españoles, escasean relatos referenciales donde se puede explorar la imagen del español en el imaginario marroquí (2005:19). Lamentan, es más, la falta de textos que convierten al español en objeto de reflexión, aunque reconocen incipientes aproximaciones desde la imagología y literatura comparada (2005: 19). Advierten, de todas formas, que en el espacio identitario marroquí, la imagen del español comenzó a tener mayor presencia durante el siglo XX: los retratos oscilaban entre representaciones de invasor, colono, vencido, rival, vecino, irritante, arrogante, o por el contrario, predominaba el perfil de una persona pelada, pobre, simpática y distendida. Los ejemplos que hemos citado reflejan la ambigüedad de admiración y rechazo del colono español.

Ya en los tiempos más recientes, el hispanista y escritor (en lengua española) Larbi El-Harti subraya, por su parte, que la imagen (recíproca) entre España y Marruecos es simplemente mala: los dos países, los gobiernos y la prensa respectiva confrontan cada conflicto como si fuese una “ocasión de saldar una cuenta histórica

pendiente”.<sup>158</sup> Nos parece importante detenerse en sus observaciones ya que resume eficazmente el secular antagonismo ambiguo entre ambos países:

Existe una imagen histórica de España estructurada alrededor de once siglos compartiendo el mismo espacio geográfico desde posiciones vitales diferentes, con unas fronteras físicas y culturales cambiantes y unos espacios transfronterizos muy promiscuos y permeables, y una personalidad afirmada en contraposición con la del otro. Es una historia conflictiva en la que algunos españoles y algunos marroquíes, en su fuero interno, hubieran preferido quedar en un lado distinto al que la historia los envió. (2005: 3)<sup>159</sup>

Según El-Harti, la imagen de una España colonial está también muy presente, aunque no esté considerada como una potencia a temer o admirar sino de una nación que tuvieron ellos (los marroquíes) que sacar de las tinieblas en la Edad Media. Tal imagen ideológica se construye en torno a epopeyas marroquíes del pasado remoto como la contribución a la “atrasada España medieval” o a través de la imagen más reciente, la del caudillo rifeño Abdelkrim, “vencedor de los españoles” en numerosas batallas. El-Harti añade que la imagen marroquí de la España moderna (después de la Independencia) es una imagen mediatizada que refleja a su vez la imagen que los franceses forjaron del país vecino, y que los marroquíes se apropiaron, además de la que el régimen marroquí transmite a su élite a través de los medios de comunicación (2005: 13).

En esta primera parte, hemos explorado el largo antagonismo y efímera hermandad que han caracterizado las relaciones hispanomarroquíes. A continuación, nos trasladamos al terreno español donde abordamos la evolución y los múltiples discursos en torno a la migración marroquí en España. Nuestra intención es destacar la evidente amnesia que caracteriza el contacto con el marroquí, y la continuación, en gran medida, de los mismos imagotipos formados durante la colonización española.

---

<sup>158</sup> El Harti es profesor de literatura española en la Facultad de Letras de la universidad Mohamed V de Rabat y es escritor de lengua española. En 2002, fue otorgado el premio Sial de Narrativa por su obra publicada en español *Después de Tánger*. Está considerado como uno de los intelectuales marroquíes que mejor conoce el panorama literario y cultural español. Las afirmaciones del autor están recogidas en el artículo titulado “España vista por los marroquíes. El peso de la historia e imperativo geográfico”, recogido en la página <[www.domingodelpino.com](http://www.domingodelpino.com)>.

<sup>159</sup> El Harti (2005) advierte además, que la imagen de España está fundamentalmente inspirada en los acontecimientos de una historia común, abordada e interiorizada de manera distinta por marroquíes y españoles, y concebida como un choque latente y permanente de culturas que se alterna con etapas breves de tranquilidad.

## 3.2. La migración marroquí en España

### 3.2.1. Algunas pautas para situar la migración marroquí en España

Cuántas veces he sentido ese recelo por ser extranjero, por ser “moro”: quienes cambian de acera por la calle para no cruzarse contigo, el vigilante del supermercado que va detrás de ti discretamente mientras realizas tus compras, la mujer sentada a tu lado en el bus y que aprieta su bolso contra el pecho durante las siete horas de viaje.

Moreno Torregrosa y El Gheryb, *Dormir al raso*

Globalisation has turned us all into strangers desperately reaching out to dreams of wholeness, and unless we reconsider the notion of human economies that enrich lives not as specters to be exorcised from our imagination but as virtues to be eagerly embraced, chasing Moors and minorities will remain a futile pursuit and a dangerous and colossal waste of time in a world that has yet to find its way out of medieval obsessions.

Anouar Majid, *We are all Moors*

Esta sección pretende trazar la emergencia de la presencia migratoria marroquí en España y su rápida evolución y transformación en “un problema”. Nos centramos principalmente en los discursos periodísticos y políticos cuya reverberación en el imaginario social es indiscutible. En consonancia con la primera parte, nos apoyamos en la historia para establecer cierta continuidad en las políticas discriminatorias hacia minorías, en un intento de mantener cierto concepto esencialista de raza o nación. En este sentido, no nos limitamos al caso español, sino que citamos otros ejemplos sobresalientes (sobre todo en el contexto estadounidense y europeo) para recalcar la influencia de la coyuntura internacional en la adopción de políticas nefastas o en la configuración del imaginario social español.

Durante la segunda mitad de la década de los años setenta, se “descubrió” según Martín Corrales, la presencia de un “número considerable” de inmigrantes marroquíes en el territorio español. Desde finales de los años sesenta, sin embargo, algunos sectores cristianos progresistas de Madrid y Barcelona comenzaron a preocuparse por la “emergente colonia de marroquíes” en ambas ciudades (2002: 228). La prensa de la época no dudó en “utilizar a modos de espantajo” una supuesta invasión cuya consecuencia era quitar los trabajos a los numerosos españoles parados. No obstante, la transición hacia la democracia favoreció cierta solidaridad y tolerancia hacia los

extranjeros que estaban en España. Como resultado, en los medios se impuso un discurso políticamente correcto sobre los inmigrantes e incluso sobre los musulmanes y magrebíes, denunciando con frecuencia, por ejemplo, el peligro que corrían los que cruzaban el Estrecho (llamado Tanatorio) en pateras. Se criticó, es más, las condiciones difíciles que soportaban los inmigrantes en la Península y las agresiones xenófobas, recordando además la salida de cientos de miles de emigrantes españoles en los años cincuenta y sesenta del siglo XX.

Martín Corrales (2002) subraya que, como consecuencia de esta visión políticamente correcta, receptiva y benevolente hacia los recién llegados - lo que llegó a sentar las bases de la postura institucional y oficial de la problemática inmigratoria, no se produjo un auténtico debate o diálogo con los sectores más conservadores y temerosos de los recién llegados, que no se atrevían, por lo tanto, a expresar claramente sus posiciones. Como resultado, se tendió a pensar equivocadamente que el conjunto de la sociedad española acogía con solidaridad a los magrebíes que llegaban. Esta postura se apoyaba en el hecho de que aunque seguía creciendo el número de marroquíes, continuaban siendo relativamente invisibles para la sociedad española. Es más, al no ser muy numerosos se esperaba una fácil y rápida integración, sobre todo porque no habían comenzado a reclamar sus derechos cívicos, religiosos y culturales (legalización, mezquitas, cementerios, etc).

En 1985 bajo el mandato del gobierno socialista, apremiado por la Comunidad Europea para homologar una legislación migratoria compatible con las directrices comunitarias, se publicó la Ley Orgánica de Derechos y Libertades de los extranjeros en España, conocida como la Ley de Extranjería. Este primer texto regulador provocó en su tiempo mucha controversia política, siendo criticado bien por ser demasiado restrictivo (por la izquierda), bien por ser demasiado permisivo (por los sectores conservadores). Tanto las nuevas obligaciones comunitarias, tras la entrada en vigor del acuerdo de Schengen en 1995, como el creciente flujo migratorio dejaron, sin embargo la ley reguladora obsoleta. La necesidad de una renovación (ha habido más de cuatro reformas desde su introducción) también sirvió para el comienzo de un debate sobre la inmigración que sigue hasta la actualidad.<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> Desde 1985 hasta los inicios de 2000, la Ley de Extranjería tendió a dar prioridad a las demandas europeas de la protección de “Europa fortaleza” a través de continuas expulsiones y detenciones (Martín Márquez 2008: 342). La última propuesta de cambio de la Ley (abril 2012) busca evitar que “familiares de residentes extranjeros legales vengan a España para recibir atención sanitaria”, según la ministra de Sanidad, Ana Mato. Los residentes que quieren beneficiarse de la asistencia sanitaria tendrán que mostrar

Montserrat Iglesias Santos observa que la presencia migratoria sirve como catalizador para aglutinar una unidad europea más allá de las divergencias nacionales, sobre todo cuando el otro es percibido como una amenaza a la identidad colectiva. Reproduce el término “ultranación”, usado por Ortega y Gasset y Claudio Guillén, para describir una entidad supranacional que genera mecanismos para consolidarse al recurrir a esencialismos estáticos.<sup>161</sup> Dice Iglesias Santos:

Esta ultranación europea encarna por excelencia los valores de la civilización occidental y pone en evidencia un nuevo episodio de la lucha de Occidente frente al Otro. En tiempos pasados el Otro no europeo se vistió con la imagen del salvaje o el bárbaro. Hoy es el inmigrante. (2010: 10)<sup>162</sup>

La socióloga Gema Martín Muñoz observa, por su parte, que España ha entrado en el ciclo de la inmigración en un momento en que dicho fenómeno vive cambios profundos con respecto a la emigración tradicional que han acentuado la percepción de la inmigración como “problema”. Observa, por un lado, que la armonización de las políticas por parte de la UE se centra principalmente en el control de flujos y la persecución de inmigrantes clandestinos. Por el otro lado, la inmigración ya no está mayoritariamente representada por trabajadores temporales en una situación de tránsito, sino que la gran mayoría de “emigrados” tienden a instalarse definitivamente en el país de acogida (2003: 8).

Acorde con esta vertiente, Inés D’Ors distingue entre los términos “emigrabilidad” e “inmigridad” para explorar la percepción del inmigrante en el imaginario social, lo que responde en parte a la política de controles, fronterización y rechazo. El concepto de “emigrabilidad” evalúa la capacidad potencial del emigrante

---

“residencia fiscal” en España. La Ley Orgánica sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España también fue modificada en 2009 (la cuarta reforma en menos de una década). Entre otras cosas, la nueva norma amplió a 60 días el plazo de detención de los inmigrantes indocumentados, y restringe el derecho a la reagrupación familiar.

<sup>161</sup> En *La rebelión de las masas* (Madrid, Alianza Editorial 1983), Ortega ideó la “Nación-Europa” como un programa de vida hacia el futuro. Los pueblos de Europa tenían que trascender esa vieja idea esclerosada poniéndose en camino hacia una *supra*-Nación, hacia una integración europea. Concebía una unidad política *supra* o *ultranacional* “como forma más perfecta de vida colectiva”. En vez de practicar un nacionalismo hacia dentro, proponía uno hacia fuera, europeo-continental.

<sup>162</sup> Juan Goytisolo subraya que los inmigrantes llegan a España en un momento de profunda revisión del vínculo nacional. Constata que toda identidad nacional conlleva dos aspectos contradictorios: el interior y el exterior; lo que está en juego en estos momentos es la autoimagen española, la relación de uno consigo mismo: “esta autoimagen se ve desgastada, acuchillada, en ocasiones cuarteada, por unos orígenes regionales cada vez más diferenciadores [...] y al mismo tiempo por una sobredimensión del aspecto exterior” (Nair y Goytisolo 2000: 136).

para adquirir en el nuevo ambiente “cierta medida de equilibrio interno” que le permita incorporarse al nuevo contexto sin ser un elemento perturbado o perturbador dentro del mismo. De ahí se llega a describir a ciertos colectivos (los magrebíes, por ejemplo) como inasimilables, remitiendo a su supuesta imposibilidad y dificultad para adaptarse a la sociedad de acogida.<sup>163</sup> Aplicamos el término de “inmigridad” para abordar la percepción general del migrante marroquí, enmarcado en un estatuto permanente de “inmigrante”, en el sentido de desplazado, recién llegado y siempre en tránsito (es decir, una variante del “retorno del moro en dirección sur”). Es un intento de fijar en el imaginario social un estatuto de provisionalidad que se extiende a los hijos y nietos, a quienes se clasifica como inmigrantes de segunda o tercera generación (D’Ors 2002: 23). Estos dos términos (“emigrabilidad”, “inmigridad”) sitúan el contexto de la migración marroquí desde cierto rechazo y hostilidad en la sociedad de acogida.

El escritor y diplomático español, José María Ridaó observa que la preferencia por el término “inmigrante” es muy reciente en España y manifiesta diferentes opciones ideológicas:

Al inclinarnos finalmente por el término de ‘inmigrante’, los españoles nos instalamos de manera implícita en la perspectiva de quienes reciben extranjeros, renunciando entonces a la de quienes se ven forzados a abandonar su lugar de origen. (2001: 15)

Añade que por un lado el uso de “inmigrantes” y no “emigrantes” corrobora la identidad europea de España y, por el otro, permite trazar una sutil divisoria entre el éxodo de trabajadores españoles, y los que llegan ahora a las fronteras, borrando por lo tanto cualquier semejanza. En la actualidad, la etiqueta de “emigrantes” casi nunca se emplea para designar a los extranjeros en el territorio español. Esta opción se puede interpretar como cierta amnesia histórica que sitúa a España como país europeo y receptor de “inmigrantes”. Otro pensador que se detiene en esta “injusticia chovinista” del término “inmigrante”, que borra el pasado emigrante del individuo, es el sociólogo Abdelmalek Sayad en su obra *La double absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré* (1999).

---

<sup>163</sup> En su obra polémica *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*, Giovanni Sartori señala cuatro tipos de diferencias: lingüística, de costumbre, religiosa y étnica y advierte que las dos últimas aportan un exceso de alteridad, “un extra de diferencia irreversible” que las hace insalvables.

En varias instancias de la tesis, nos hemos detenido en la paradoja de las minorías en cualquier unidad nacional; su presencia es prácticamente indispensable para la configuración de la identidad nacional y sin embargo, su descrédito y “persecución” raras veces, si acaso alguna vez, produce el tipo de tranquilidad imaginada o proyectada (Majid 2009: 46). Majid se remonta al pasado español para situar los discursos del “extranjero inasimilable” o la minoría que había que excluir de la sociedad según ideologías nacionales, raciales o culturales. En el siglo XVI (1567), el Rey Felipe II de Austria había hecho del árabe y la cultura “mora” un crimen (renovó una orden). Un año después, Juan de Ribera fue nombrado como obispo de Valencia y en una carta de 1602, describió a los moriscos como “la esponja de toda la riqueza de España” y codiciosos de oro. Debían ser expulsados y sus bienes confiscados, para enriquecer las arcas del Estado. Parafraseando la Biblia, Ribera mantenía que la única solución era tirarles por las raíces para que no causaran perjuicios ni volvieran a crecer como árboles. También responsabilizó a los moriscos por el aumento del bandolerismo en Valencia, afirmando que eran miembros de una *raza distinta*, convirtiéndoles a todos, de este modo, en culpables a pesar del grado de asimilación (Majid 2009: 39, énfasis añadido). Estos argumentos no son tan lejanos de algunos discursos ideológicos que imperan hoy en día.

Resulta esclarecedor mencionar algunas de las políticas y leyes restrictivas que recorrieron los países en torno a la inmigración para ver su vigencia o reactivación hoy en día. Después de un cuarto de siglo de esfuerzos por restringir la (in)migración en los EEUU a los sujetos letrados, tal medida se convirtió en ley en 1917. En los años veinte, Kenneth Roberts, escritor de la revista *Saturday Evening Post*, fue enviado a Europa para cubrir el tema de la inmigración. En su obra *Why Europe leaves home*, publicada en 1922, advirtió que una mayor inmigración alpina y mediterránea a los EEUU produciría una raza híbrida de gente tan inútil y despreciable como los mestizos (“mongrels”) sinvergüenzas de América central y del sureste de Europa (Roberts 1977: 22). Este argumento no dista mucho del libro recién publicado de Thilo Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab* (*Alemania se destruye*), en donde plantea el autor la amenaza para Alemania de un gran número de inmigrantes musulmanes.

Fue Albert Johnson, un congresista republicano que contribuyó al Acta de Inmigración de 1924, (descrito como uno de las actas más racistas de la legislación migratoria en la historia del país) quien estableció por primera vez límites numéricos sobre la inmigración y una jerarquía racial y nacional que favoreció ciertos grupos



migrantes (Majid 2009: 146). Paralelamente a los argumentos conservadores de Giovanni Sartori, Patrick Buchanan advierte en su libro *State of Emergency* que la raza mestiza y amerindia (de los mexicanos) es un gran obstáculo para la asimilación, manteniendo que la historia mostraba que razas distintas tardan más en integrarse. Es más, expresó su temor de que los mexicanos e hispanos que introducen crimen, bandas, bajos niveles académicos y enfermedades a los EEUU conviertan a “los estadounidenses de origen europeo” en una minoría. Propugnar, por lo tanto, una agenda multicultural ante tal destrucción inminente equivalía al suicidio nacional (Buchanan 2006: 135).<sup>164</sup> En el contexto español, estos comentarios se asemejan a los del antropólogo y escritor Mikel Azurmendi quien describió el multiculturalismo como una gangrena para la sociedad española.<sup>165</sup>

La vigencia y popularidad de tales discursos peligrosos y racistas subrayan la necesidad, como proponía Paul Gilroy en el contexto británico poscolonial, de una re-evaluación de la inmigración como punto de partida en la exploración de los problemas y hostilidad que suscita. Advierte el académico que tal postura convertía a los vulnerables en responsables de una situación concebida como alarmante. Antes de proseguir con factores y características específicos de la migración marroquí en España, nos hacemos eco de algunas opiniones más recientes que perpetúan cierto antagonismo y malentendidos entre los grupos españoles y marroquíes que sólo ahondan las brechas en los debates sobre la migración.

El caso del arabista Serafín Fanjul, autor de *Al-Andalus contra España* (2001) y *La quimera de Al-Andalus* (2004), nos llama la atención. El catedrático de estudios árabes dedicó varios capítulos a la crítica de Américo Castro y sus ideas sobre la influencia del árabe en el idioma español o el legado andalusí en la cultura española.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> En su capítulo “The Aztlan Plot”, así expresa Patrick Buchanan su argumento: “Not only do Mexicans come from a different culture, they are, 85 percent of them, mestizo or Amerindian. History teaches that separate races take even longer to integrate. Our 60 million people of German descent are fully assimilated, but millions of Africans, Latin American and Caribbean descent are not. For some peoples, assimilation is a process of generations” (2007: 135).

<sup>165</sup> Destacamos dos libros suyos en torno a la inmigración e identidad: *Estampas de El Ejido*, (2001) y *Todos somos nosotros* (2002). En este último, el escritor, que también fue presidente del Foro Social para la Integración de los Inmigrantes, desarrolla su tesis en contra del multiculturalismo para la inmigración y a favor de la asimilación cultural. En una entrevista para el periódico *La Razón* el autor reiteró su visión del multiculturalismo como un cáncer para la sociedad. Para él, la única forma de integrarse es a través de “un tronco común”, que describe como un “conjunto de símbolos hábiles para relacionarse, para ser previsibles”. Afirma que “[...] quien no esté dispuesto a ser como nosotros, tiene que marcharse. Tienen la obligación de ser como nosotros” (“Mikel Azurmendi: Los inmigrantes tienen que ser como nosotros” de José Aguado, en *La Razón*, el 23 de octubre de 2010).

<sup>166</sup> Serafín Fanjul es autor de *Al-Andalus contra España* y *La quimera de Al-Andalus* (Madrid Siglo XXI de España Editores, 2004) con cuatro reediciones hasta 2006. Afirma que la mitificación de Al-Andalus

Más provocador aún es el polémico periodista e historiador César Vidal (quien confiesa públicamente su condición de cristiano protestante), criticado en varias ocasiones por la invención de fuentes, modificación de traducciones y apropiación de fuentes secundarias. No obstante, su obra *España frente al Islam* (2004) alcanzó nueve ediciones en un año. En sus casi seiscientas páginas, pretende demostrar los percances históricos sufridos por España a causa de su proximidad con el Islam. No es de sorprender tampoco que tache la reivindicación marroquí (anticolonial) de imperialista, cuya principal víctima sea España (2004: 395).<sup>167</sup> Susan Martín Márquez sitúa al autor dentro de cierta tendencia hacia la inversión de la retórica poscolonial de victimización, que proyecta a antiguas colonias como nuevos poderes imperiales que amenazan con conquistar a los del “primer mundo” (2008: 323). Esta “conquista” se percibe con la llegada de “emigrantes, traficantes y terroristas”; una “quinta columna” situada en el territorio nacional mismo, según Vidal (2004: 468). La solución que propone es la prohibición de la emigración desde países musulmanes. Reminiscente de las Actas de inmigración en la historia de los EEUU, Vidal advierte que España debería calcular el número de trabajadores inmigrantes requeridos y seleccionarlos entre culturas semejantes (o de habla española) que puedan integrarse fácilmente (2004: 470).

Aunque estas posturas (descritas arriba) no reflejen las percepciones generales de la sociedad receptora, nos ha parecido importante mencionarlas, ya que son sintomáticas de una creciente tendencia a ver en el inmigrante un ser sospechoso, peligroso e indeseado que amenaza con la estabilidad y seguridad de las sociedades occidentales. Sirve, además, para contextualizar algunos de los discursos sobre el migrante marroquí en los medios de comunicación.

---

impide a los españoles expresar sus verdaderas opiniones hacia los “moros” que están en España: “nobody dares to suggest the least criticism against Muslims, no matter how well founded it might be” (apud Martín Márquez 2008: 322).

<sup>167</sup> Vidal, César (2004) *España frente al Islam*. Madrid, La Esfera de los Libros.

### 3.2.2. Características de la emigración marroquí

Este apartado se centra en algunas razones que impulsan la emigración marroquí, con un enfoque en sus características y particularidades. Reunimos una multiplicidad de voces desde áreas distintos para establecer las principales tendencias y su evolución. De esta manera, nos interesa subrayar la necesidad de tener en cuenta factores históricos, sociales y económicos particulares a la hora de abordar el fenómeno migratorio y los cambios generados.

Los motivos para emigrar son múltiples y el país o estrato social del candidato, además de factores sociales y culturales específicos influyen en la decisión. En su obra *El peaje de la vida. Integración o rechazo de la emigración a España* Juan Goytisolo y Sami Nair nos acercan a la realidad de la inmigración en España y Europa, a través de una serie de artículos publicados a finales de los años noventa. En el prólogo, resaltan su “preocupación por el respeto a la dignidad y a la seguridad” de los inmigrantes, y muestran su postura solidaria. Según Nair, hay que tomar en cuenta los factores tanto cuantitativos (medios de supervivencia: poder alimentarse y alimentar a la familia) como cualitativos (buscar un nivel de vida adecuado a la formación adquirida en el país de origen) a la hora de estudiar los motivos (2000: 40). Junto con otros estudiosos (Tariq al Sabry, Parvati Nair, Sandra Stickle Martin), reitera que el acceso al modo de consumo occidental desempeña un papel decisivo en la decisión de emigrar por parte de estratos sociales a menudo integrados en su país de origen (Nair 2000: 53).

La doble desigualdad entre el norte y el sur (90% del PNB del conjunto mediterráneo se concentra en el norte de esta región) y la desigualdad dentro del mismo sur, además de la explosión demográfica, constituyen también un fuerte impulso en la decisión migratoria. En este sentido, “la porosidad fronteriza” (que sólo permanece impermeable para los que no disponen de medios económicos), y la demanda económica de trabajadores migrantes (clandestinos) para la economía sumergida influyen y condicionan el movimiento migratorio. Es decir, es imprescindible tener en cuenta la complicidad tanto del país emisor como el de acogida que concibe al emigrante/inmigrante como una herramienta mercantil. Los flujos migratorios no son sólo el reflejo de la división del mundo entre ricos y pobres sino son asimismo el “resultado tanto de la interdependencia creciente de las naciones, de los Estados, de las economías, como de los mestizajes culturales y las evoluciones de la propia población

mundial” (Nair 2000: 29).<sup>168</sup> Mehdi Lahlou (2004) por su parte, recalca que desde la década de los sesenta, la evolución de la situación en África está marcada por cuatro elementos significativos: el crecimiento demográfico, la pobreza, la reducción de recursos naturales y las interferencias exteriores.<sup>169</sup>

El estudioso del área de comunicaciones Tariq Sabry (2005) argumenta a través de tres manifestaciones de cultura popular - los chistes, la música *derb*, las conversaciones en las colas ante las embajadas occidentales - que la emigración ya no es un fenómeno social minoritario sino que es un aspecto central de la cultura popular tal como se vive y se practica en Marruecos. Sabry muestra cómo estos discursos sobre la emigración sirven para alterar lo local y privilegiar el modo de vida europeo o global, a través de un criterio implícito acerca de valores culturales. Estos valores de la globalización que se infiltran en el imaginario social causan eventualmente una dislocación de la identidad. En la colección de cartas/ensayos bajo el título *Lettres à un jeune marocain* (2009), los autores de las dieciocho “cartas” también se preocupan por la crisis moral en la sociedad marroquí y el afán por el dinero fácil que corrompe la sociedad. El materialismo a toda costa hace que la generación joven se encuentre en un vacío:

Aujourd’hui nous sommes face à une génération perdue. Elle se trompe sur l’essentiel, c’est à dire sur le désir et sur ce que cela comporte comme idéal, énergie, passion, plaisir, et amour [...] être prêt à mourir pour une idée ne convainc plus personne. (Taia 2009: 35)

Este “trastorno” o dislocación se refleja sobradamente en las narrativas estudiadas. Un caso concreto, por ejemplo, es el deseo (parodiado) de tener aparatos eléctricos modernos, como el frigorífico y la televisión, aún cuando no hay electricidad en los pueblos remotos, tal como reflejan las novelas *La patera* de Mahi Binebine o *El*

---

<sup>168</sup> Al respecto, Gema Martín Muñoz corrobora que la emigración marroquí forma parte prioritaria en la política exterior de ambos países y por eso, las posiciones institucionales (españolas) que inducen a cierta discriminación de emigrantes marroquíes a favor de otros grupos, considerados más integrables, son sólo contraproducentes y perjudiciales (2003: 46).

<sup>169</sup> Donato Ndongo Bidyogo mantiene que no hay ningún país pobre en África, que las guerras que la asolan no son “tribales” y que su inestabilidad no se debe a una supuesta incapacidad de los africanos para regirse a sí mismos y establecer regímenes de libertad. Afirma que la situación fue provocada por empresas occidentales, con la anuencia de sus gobiernos, que colocan en el poder y apoyan a los tiranos que mantienen a sus poblados en la miseria. No les importa la prosperidad y el bienestar de sus conciudadanos. El escritor responsabiliza, es decir, a los dirigentes por la situación lamentable en que se encuentra África hoy en día (2007: 9).

*diablo de Yudis* de Ahmed Daoudi. Según Parvati Nair, esta proyección mental hacia otro lugar antes del acto de emigrar sucede a menudo por incursiones extranjeras en culturas locales facilitadas por el discurso de la globalización (2006: 22). Este proceso, con sus prácticas sociopolíticas y económicas, sus discursos, narrativas e imágenes y su impacto sobre la identidad cultural de los habitantes, produce el efecto de enajenarlos de su medio ambiente tradicional hacia el sueño europeo (Nair 2006: 22).

Hay quienes señalan la “permanencia” del inmigrante como uno de los factores de cambio en el fenómeno migratorio actual. Gema Martín Muñoz sugiere que por falta de futuro en sus países de origen, una inmensa mayoría de migrantes hoy en día no plantean el retorno, como ocurría anteriormente (2003: 20). Afirma que la inmigración en Marruecos es una realidad arraigada, tanto en términos demográficos como económicos. El colectivo constituye uno de los grupos más numerosos en España debido en parte a la proximidad geográfica y cierta interdependencia. Como apuntan Moreno Torregrosa y El Gheryb, tradicionalmente los emigrantes iban a Argelia para trabajos de temporada durante la época colonial. Luego las rutas cambiaron: de Nador y Alhucemas a Alemania, Holanda y Bélgica; de Beni Mellal y los alrededores a Italia; y de las grandes ciudades y las zonas rurales del Atlas a Francia (1994: 73). En el caso español, la concentración del migrante marroquí de origen norteo se explica, en parte, por el contacto con el español durante el Protectorado: muchos fueron vecinos de españoles o sus padres les habían transmitido una memoria de España. La televisión española además de las múltiples compañías y los productos, sobre todo de contrabando, también actúan como eficaces transmisores de comunicación y aproximación a la cultura y sociedad españolas. Estas observaciones son abordadas en los ensayos de Sami Nair entre otros.

Martín Muñoz enumera tres etapas en los procesos migratorios de Marruecos: el período del Protectorado (principalmente hacia Francia, Argelia colonizada, y a Ceuta y Melilla); la etapa entre 1956 hasta la crisis del petróleo (1973) con una demanda europea de mano de obra; y el período hasta los acuerdos de Schengen que acarrea el cierre de fronteras y una notable disminución de la emigración marroquí. Es decir, el fenómeno migratorio desde antes de la Independencia (1956) ha experimentado a lo largo de las décadas importantes transformaciones. Recordamos que en los años sesenta la emigración a Europa era deseada, programada y organizada por los países de acogida,

aunque concebida en términos provisionales. Es más, el perfil se limitaba, en gran parte, a hombres jóvenes del ámbito rural.

En la última década, el proyecto migratorio se ha extendido progresivamente no sólo a otras regiones marroquíes sino a distintas capas sociales (y no sólo las más necesitadas). Entre los estudios y entrevistas recogidos, Martín Muñoz plantea que “la población emigrada” presenta un perfil sociodemográfico cada vez más amplio: representativo de los dos sexos, con estado civil muy diverso e incluso con categorías socio-culturales y profesionales más variadas (2003: 43).<sup>170</sup> Por añadidura, a partir de los años noventa, la emigración femenina marroquí experimentaba un importante cambio cualitativo y se convertía en gran medida en una inmigración individual y autónoma. Es decir, ya no se limitaba al reagrupamiento familiar sino que en buena parte, se extendía a las mujeres solteras, a veces divorciadas o casadas, con o sin hijos, que anhelaban un trabajo y un mejor nivel de vida (2003: 54). Esta realidad queda eficazmente ficcionalizada en la novela *Hope and other dangerous pursuits* (2005) de Laila Lalami.

El motivo principal de la emigración ha sido tradicionalmente la mejora del bienestar y de la situación socio-económica. Este proyecto inicial ha experimentado importantes modificaciones con el tiempo, como hemos subrayado. En su ensayo recogido en *Lettres à un jeune marocain* (2009) Tahar Ben Jelloun se detiene en los cambios en el fenómeno migratorio, destacando el actual deseo de partir para siempre, lo que confirma las observaciones de Martín Muñoz. Mientras que los emigrantes huían de la represión y persecución (políticas) en los años setenta, impera en estos momentos el deseo de partir desesperadamente en busca de un futuro a cualquier precio:

Avant [las represiones de los años setenta y el exilio que provocaron] nous quittons le pays pour échapper à la répression, mais *nous avons le Maroc au coeur* et nous *n’imaginions pas ne pas y revenir*. Aujourd’hui des jeunes espèrent émigrer légalement ou clandestinement et cherchent à sauver leur peau, leur avenir. Les conditions ont changé, pas le désespoir. (2009: 2, énfasis añadido)

---

<sup>170</sup> En la novela *Secret Son* de Laila Lalami, se entrevé lo extendido del tema de la inmigración que ha pasado a formar parte de la realidad social y cultural en Marruecos. En la universidad, al protagonista Youssef le toca debatir en contra de la inmigración, lo que ve como inútil y poco convincente al admitir que si pudiera “quemarse” (cruzar clandestinamente) a Europa aún sabiendo el riesgo que implicaba, no se lo pensaría dos veces; “he could not come up with any reasons why anyone should stay in the country. A life of dignity was in the realm of the imaginary (Lalami 2009: 62).

Recapitulando, en este apartado hemos intentado señalar algunos rasgos definitorios de la migración marroquí; la evolución y los factores de modificación a lo largo de las décadas. Estas características ayudan a situar los discursos que emergen desde España, donde el magrebí acapara gran parte de la atención (negativa) en los medios de comunicación. Nos adentraremos, en el siguiente apartado, en estas representaciones dominantes.

### **3.2.3. La construcción discursiva del sujeto migrante marroquí**

En esta sección tomamos en cuenta la estrecha relación entre el discurso periodístico y literario sobre la migración. Su relación, cuyas fronteras resultan difíciles de demarcar, es objeto de múltiples estudios y críticas. Como veremos en el siguiente capítulo, muchos de los argumentos se inspiraron en artículos periodísticos y de hecho, unos cuantos autores también ejercen la profesión de periodista. Prestaremos atención a los términos (locales) que se han convertido casi en sinónimos del fenómeno migratorio en España, tales como “patera” o “los sin papeles” ya que su consolidación en el imaginario social repercute directamente en la realidad experiencial y vivencial del sujeto migrante. Destacamos, es más, el desproporcionado énfasis (negativo) prestado al colectivo marroquí y las implicaciones ideológicas que suponen.

Históricamente se ha señalado la decisiva importancia de la emergencia de la prensa en la consolidación identitaria de los nacionalismos y de los estados nación en el siglo XIX. Según Mary Nash, catedrática de historia contemporánea en la Universidad de Barcelona, desde los inicios de la modernidad contemporánea, la prensa ha desempeñado un rol crucial en la definición de patrones de inclusión y exclusión “como elementos claves en las políticas de identidad a partir de la enunciación del otro” (2005: 18). El artista y teórico del arte Rogelio López Cuenca señala que en el proceso de construcción de la imagen del otro-entre-nosotros, la fórmula eficaz por excelencia es su minuciosa descontextualización. Cuando se trata de la inmigración, la excepcionalidad es lo que predomina y el término “inmigrante” parece limitarse sólo a los “sin papeles”, cuyo carácter irregular sobresale, contribuyendo a cierta criminalización mediante el

uso de expresiones metonímicas como “ilegal” o “clandestino”.<sup>171</sup> De hecho, tal amalgama acaba culpando a las víctimas, y soslaya la precariedad que caracteriza la situación que obliga al emigrante a aceptar condiciones de trabajo “irregulares”, por ejemplo (López Cuenca 2008: 72).

En España, las encuestas del CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas) sirven como barómetro para medir la percepción del inmigrante en el imaginario social, además de comprobar el desfase entre dicha percepción y la realidad. En 2009, la inmigración constituía la tercera preocupación después del desempleo y la crisis económica, mientras que en 2010, llegó a ocupar el cuarto lugar, por delante del terrorismo. En 2011, se mantuvo como el cuarto problema principal que existía en España, mientras que a comienzos de 2012, descendió significativamente a la séptima posición.<sup>172</sup> Gema Martín Muñoz destaca la imagen distorsionada que emana de los resultados de las encuestas de opinión, que están muy vinculadas con las cuestiones electorales. Observa que, mientras que en 2000 y 2001, las encuestas revelaron que la inmigración era el tercer problema que tenía España, los propios encuestados relegaron el tema a una posición mucho más ínfima de entre 27 temas cuando se les preguntaba por sus propios problemas (Martín Muñoz 2003: 16). Confirma cierta laguna entre la percepción (que sitúa la inmigración como uno de los principales problemas de España), y las cifras reales que corresponden a esa población.

Mary Nash corrobora este desfase al afirmar que las representaciones culturales y los registros textuales crean significados compartidos que no necesariamente se acoplan a la realidad social. Los procesos mediáticos pueden construir imágenes distorsionadas que crean realidades imaginarias tan influyentes o más que las realidades sociales, un tema abordado por el sociólogo Stefano Allievi, entre otros.<sup>173</sup> Además, el

---

<sup>171</sup> Varios autores reiteran que la inmensa mayoría de trabajadores inmigrantes viaja y llega en avión hasta España a pesar del obsesivo gusto por detenerse en el recurso a peligrosos o inusitados medios de transporte, “cuyos exóticos nombres se convierten en tropo literario (patera rodante, piso patera), metonimia y pantalla que simplifica, encubre y hace digerible la imagen de este *otro* al fin encerrado en su empaquetado tautológico” (López Cuenca 2008: 72).

<sup>172</sup> Datos obtenidos de la página oficial del CIS:

<[http://www.cis.es/cis/opencms/ES/11\\_barometros/indicadores.html](http://www.cis.es/cis/opencms/ES/11_barometros/indicadores.html)>. Resulta oportuno citar otra encuesta anual “Transatlantic Trends: Inmigración”, llevada a cabo por German Marshall Fund y la Fundación BBVA (2011) que analiza las percepciones sobre la migración. El 58 por ciento de los encuestados españoles ven la inmigración como un “problema”, mientras que 31 por ciento ven en ella una oportunidad. El 50 por ciento cree que hay demasiados inmigrantes y el 74 por ciento muestra su preocupación por la inmigración ilegal. El 62 por ciento considera que los inmigrantes están bien integrados, aunque sólo el 29 por ciento creen que los musulmanes están integrados. (<http://www.fbbva.es>)

<sup>173</sup> Sobre los inmigrantes y su representación en los medios de comunicación, corrobora Rogelio López Cuenca que más que un racismo *tout court* (la superioridad “natural” de unos grupos sobre otros), se



impacto de las imágenes y de las representaciones culturales predominantes en el discurso periodístico puede reducir la marca de otras vías informativas que quedan desplazadas en el imaginario colectivo.

Según Mary Nash, cualquier discurso de alteridad que preste mayor atención a los aspectos negativos asociados con el otro crea representaciones culturales que pueden inducir prácticas sociales discriminatorias de subalternidad (2005: 12).<sup>174</sup> En su análisis de la imagen del magrebí en algunos municipios catalanes (entre 1996 y 2001), el antropólogo Mikel Aramburu (2004), por su parte, encontró que los estereotipos negativos que pesan sobre los marroquíes no solían ser “generalizaciones inductivas” que la gente extraía de sus experiencias o contacto directo, sino imágenes que circulaban con relativa independencia de éstas. Dependían de y estaban influidas por los discursos dominantes que se transmitían a través de los medios de comunicación. Aramburu cita varios ejemplos de cómo la gente tomaba prestados de la televisión representaciones de situaciones lejanas para interpretar su entorno inmediato. Reiteramos que las narrativas se imbuyen del discurso periodístico y poseen el potencial de transformar el imaginario social construido a través de estereotipos productivos y reproductivos (Jean Marc-Moura 1992).

Como hemos señalado, el grupo marroquí acapara gran parte de los debates (aunque no es el colectivo migratorio más numeroso en España), ya que según la percepción general, es considerado como el más diferente. Es más, muchos acontecimientos internacionales en torno al mundo musulmán han influido en las percepciones sobre el Islam y los musulmanes. Como resultado, la visión de estos últimos (concretamente marroquíes) en España se basa más en percepciones y factores externos que en la realidad misma del colectivo. Varios estudiosos confirman que se dan por sentado actitudes y conflictos que muchas veces radican más en el imaginario que en la constatación sobre el terreno, lo que en parte obstaculiza el proceso de

---

evidencia una reelaboración de esa relación jerárquica atendiendo ahora a las diferencias culturales, a través de la selectiva alusión a costumbres retrógradas que encasillan al otro y lo definen por su inferioridad y lo catalogan como incompatible, como enemigo (2008: 74).

<sup>174</sup> Ricard Zapata-Barrero y Teun van Dijk explican que la estrategia ideológica de la actitud del racismo de las élites consiste en enfatizar las cosas malas de *ellos*; enfatizar las cosas buenas de *nosotros*; mitigar las cosas buenas de *ellos*; mitigar las cosas malas de *nosotros* (2007: 10).

integración de dicho colectivo, y desvía la atención sobre los verdaderos desafíos que hay que afrontar al respecto (Zafer Senoçak 2005).<sup>175</sup>

Según Mary Nash, los elementos identificados en el discurso periodístico a mediados de los años noventa englobaban a la figura inmigrante bajo los términos metonímicos de “pateras”, “ilegales”, “sin papeles”, “clandestinos” y “espaldas mojadas” que constituían su tipificación más representativa en ese período (2005: 32). Las repercusiones de esta deshumanización de los pasajeros y su carencia de agencia son bien delineadas en los múltiples estudios:

Este proceso de significación compuso una visión demoledora de subalternidad respecto a los ocupantes de las pateras que, al convertirse en categoría discursiva de ausencia, eludió la historia personal y la humanidad de las personas implicadas [...] el discurso subyacente en los contenidos informativos forjaba de este modo una idea preconcebida de anulación y negación de la subjetividad y de la agencia social de l@s inmigrantes procedente de África en su proyecto migratorio. (Nash 2005: 33)

En cuanto a la terminología empleada para describir la inmigración africana en España, es interesante destacar que la generalización en el uso del término “patera” no obedeció a la traslación de conceptos anteriores existentes en el lenguaje popular o referidos a la experiencia histórica colectiva de la emigración española (ya señalado por José Ridaó, entre otros). De hecho, el significado de la palabra (patera) en relación con la inmigración no figuró en las definiciones recogidas en la edición de 1992 del Diccionario de la Real Academia Española, donde se leía “enfermedad de la pezuña de los ovinos que obliga a recortársela y se atribuye a excesiva humedad de la dehesa en que pastan”. Es de interés señalar la temprana aparición del término en las obras literarias, tal como ejemplifica la novela testimonial *Dormir al raso* (1994) de Pasqual M. Torregrosa y Mohamed El Gheryb. Ofrece una descripción de la “patera”, deteniéndose no sólo en el aspecto exterior sino también en el número de pasajeros que cabían (algo irónico), el modo de viajar en ella y su gran precariedad, sobre todo:

Las pateras tienen un largo de cinco metros y no llegan a dos de ancho. Llevan un mínimo de veinte y un máximo de 40 personas. La gente es transportada

---

<sup>175</sup> Zafer Senoçak es un destacado escritor alemán de origen turco. Véanse la correspondencia con el autor Abdelkader Benali, que se titula “Los musulmanes y la integración en Europa”: <<http://www.libreria-mundoarabe.com/Boletines/n%BA87%20Nov.10/MusulmanesIntegracionEuropa.htm>>.

apretujada, dobladas las rodillas, y atados con cuerdas unos a otros por la cintura, para que no caigan al mar. El *rais* se sienta en la parte de atrás junto al motor fuera borda. La “patera” no tiene quilla, es prácticamente plana. Y al ir tan cargada un oleaje medianamente fuerte la hace volcar. (1994: 23)

Como hemos observado anteriormente, el uso del término se extendió más allá de los circuitos de comunicación para convertirse en un motivo preferido en la ficción. Su manipulación ideológica y publicitaria ha sido llamativa. Este giro discursivo refleja, por lo tanto, la consolidación de un imaginario colectivo del universo de la inmigración por el Estrecho vinculado con la categoría “patera”.<sup>176</sup>

Una consecuencia de las estrategias de significación implícitas en la fuerza reiterativa del término “patera” fue la de homogeneizar a los grupos de inmigrantes y anular la diversidad de trayectorias personales, profesionales y de procedencia de las personas inmigrantes que accedían a España desde otras fronteras y sociedades de origen: “de este modo se produjo un estereotipo identitario evocador de los inmigrantes en clave de otredad africana y árabe que reforzaba a su vez la idea de choque cultural en clave de diferencia religiosa y de lengua” (Nash 2005: 38), lo que se asemeja a las conclusiones de Gema Martín Muñoz en su estudio sobre el colectivo marroquí.<sup>177</sup>

Nash demuestra, por añadidura, que el discurso de alteridad construido en la prensa española en la década de los noventa tenía algunas de sus raíces en un “discurso colonial de cosmovisión occidental”. Es decir, el desarrollo discursivo de la categoría “patera”, como elemento de referencia al universo de la población inmigrada que procede de África, se realizó en un marco específico a partir de una política de ubicación española (2005: 53). Concluye que este discurso negativo delineó una “representación cultural atemporal” de los colectivos inmigrantes, no sólo como amenaza y peligro constante sino, también, como pertenecientes a culturas atrasadas, tipificadas en la memoria popular como “bárbaras” o “carentes de civilización”.

---

<sup>176</sup> En un reportaje de 1996 publicado en el periódico *El Mundo*, apareció una definición del término usado en el contexto de la inmigración clandestina en el Estrecho: [la patera] debía su curioso nombre a que se sostiene sobre varias patas en las orillas (2/6/1996).

<sup>177</sup> Cabe mencionar también el amplio campo semántico empleado para referirse a los inmigrantes en el cruce que incluye “borregos”, “atunes”, “pajaritos” o “mojaños” que no sólo refleja la invisibilización del agente inmigrante sino toda la carga despectiva al usar referentes universales fácilmente identificados por el público, lo que “refuerza un imaginario colectivo estigmatizador y en clave de subalternidad del colectivo inmigrante” (Nash 2005: 40).

El sociólogo Antolín Granados ha encontrado resultados muy parecidos en su publicación titulada “El tratamiento de la inmigración marroquí en la prensa española” donde analiza la frecuencia de la palabra “marroquí” durante el período entre octubre de 2002 a enero de 2003 en tres periódicos – *El País*, *El Mundo* y *ABC* – para subrayar los escenarios más destacados. Concluye que los medios de comunicación españoles proyectan imágenes “generales, genéricas y generalizadas” de la inmigración económica extranjera cuyo perfil correspondió con demasiada frecuencia al marroquí. Corroborando las observaciones recogidas por Nash, Granados subraya que los inmigrantes marroquíes eran tratados por su condición de “súbditos” (perjudiciales para los intereses agrícolas y pesqueros y enemigos de la integridad territorial española); en su condición de musulmanes (fanáticos, conflictivos, violentos, machistas); en su condición de trabajadores (compiten con los autóctonos) y finalmente, en su condición de “pre-modernos” (contrarios a la modernidad europea, al progreso y al bienestar social y económico) (2004: 438). No se puede negar, de todos modos que paralelamente al desinterés y a las imágenes negativas dominantes en las cuestiones migratorias, también se dan imágenes más objetivas, aunque no del todo positivas.

Resumimos, finalmente, los ensayos del periodista José Naranjo sobre la inmigración (africana) en las islas Canarias, ya que apunta a otras características en la evolución de la migración “africana” a España. En *Cayucos*, Naranjo traza la evolución de la emigración (indocumentada) desde la llegada de la primera patera a Fuerteventura en 1994 a la transición del viaje en cayucos a partir de 2005. Se detiene también en el cambio de perfil del emigrante, vinculándolo con sucesos históricos muy específicos que se desenvolvían en distintos puntos de África: a los emigrantes marroquíes y saharauis, se añadieron los del Golfo de Guinea, Nigeria, Camerún, Sierra Leona, Congo, Guinea Conakry y Ghana (Naranjo 2006: 34).

Naranjo cita el 1998 como año clave que marcó un antes y un después en el fenómeno migratorio en las Canarias e ironiza también sobre los negocios que surgieron a su alrededor como resultado. En un espacio difuminado entre realidad e imaginación, relata cómo durante los carnavales, las pateras, después de ser lavadas y desinfectadas, sirven de carrozas mientras que se organizan excursiones en barca para ver las barquillas varadas en el fondo a través de un cristal. Es más, ya existen ofertas turísticas a los cementerios de Fuerteventura donde se cobra un modesto precio para ver las tumbas de los que murieron en el mar (2007: 104).

En toda África, los emigrantes bautizan el viaje (clandestino) a Europa como la “aventura”. Sobre el término “cayuco”, es interesante señalar que la definición del diccionario tampoco correspondía a las barcas que llegaban a las Canarias:

Al igual que ocurrió con el término ‘patera’, el reciente y extendido uso de la palabra ‘cayuco’ para definir a las piraguas que traen inmigrantes ha forzado un cambio en su propio significado. (Naranjo 2007: 97)

Además de esta configuración local y asimilativa en el imaginario social, hay que constatar que son los EEUU y Francia los países identificados que han tenido mayor resonancia en el discurso periodístico español, con el uso del término “wet backs” (espaldas mojadas) en el primer caso y la adopción de “ilegales” o “sin papeles” para referirse a los inmigrantes en situación irregular, en el segundo caso.<sup>178</sup>

Resulta interesante trasladarnos al otro lado y ver cómo el sujeto migrante también configura el significado de algunas palabras que circunscriben su realidad. En el cruce de lugares y tiempos, el léxico también se adapta a las circunstancias cambiantes. En su obra *Embracing the Infidel. Stories of Muslim Migrants on the Journey West*, Behzad Yaghmaian recoge testimonios (heterogéneos) de emigrantes en su “aventura” por traspasar las fronteras extremada y violentamente vigiladas. Los ejemplos invierten el “itinerario del silenciamiento del sujeto”. En el capítulo titulado “The Fence”, Yaghmaian detalla cómo la palabra “cerco” o “barrera” cambia de sentido en la lengua cotidiana de los emigrantes. Convertida en “fance” a través de una distorsión (en la pronunciación), llega a representar de manera fluida y movediza, el mundo del que están apartados o excluidos los emigrantes. En Patras, Grecia, por ejemplo, el “fance” era la frontera con Italia, el próximo destino en la trayectoria

---

<sup>178</sup> Esta tendencia de ver como modelo a emular al vecino norte, para establecer pautas o en la autoconstrucción tiene una larga tradición, como hemos ido notando en la primera parte. Vale mencionar otra referencia para trazar esta continuidad mimética. En cuanto a la cuestión judía, que había sido olvidada y rechazada en el imaginario español siglos después de su expulsión en 1492, Henry Kamen observa que los liberales románticos del siglo XIX sacaron a relucir este pasado exótico debido al papel importante de personajes judíos en la economía y cultura y las repercusiones que tuvieron en la política francesa e inglesa (Kamen 2007: 40). En tiempos más recientes, se puede citar con cierta ironía un ensayo de Juan Goytisolo incluido en la colección *El peaje de la vida*, en donde el autor saca a relucir párrafos de una guía francesa bilingüe publicada en 1964 para ayudar a las sirvientas españolas y sus amas en el manejo del lenguaje doméstico. Vale la pena citar algún texto referente a la similitud entre el español y lo árabe: “el español tiene el sentido del deber y no el de la reivindicación, tan querido del francés. En general, no se queja y acepta su condición, con esa fatalidad heredada de la ocupación árabe” (Nair y Goytisolo 2000: 190).

europea. Superarla suponía un obstáculo más formidable que cruzar las montañas nevadas o navegar en barcas frágiles por aguas bravas. Los emigrantes soñaban con volar por encima del cerco como fantasmas, pasar sin que la policía les pillara, encontrar el barco de su elección y entrar sigilosamente para así proseguir con su viaje (Yaghmaian 2005: 219).

En *Semió(p)tica*, Jorge Urrutia nos recuerda que la lengua organiza nuestro pensamiento, y nos ofrece e impone, al mismo tiempo, un pensamiento ya organizado del que no podemos evadir:

El lenguaje no se contenta con transmitir informaciones sino que expresa a la vez una visión del mundo. Y como el lenguaje es ordenador del pensamiento, no es sólo que exprese una visión del mundo, sino que - de algún modo - lo crea. (Urrutia 1985: 23)

Las construcciones terminológicas no sólo condicionan las vidas de los emigrantes sino configuran su imaginario sobre sí mismos y el otro europeo. Al mismo tiempo, adquieren múltiples sentidos cuando entran en un contexto ajeno. Del mismo modo, cabe señalar el extendido uso del término “aventura” por los emigrantes rumbo hacia Europa, para describir todo el trayecto y el viaje peligroso y arriesgado en el que se embarcan para llegar al país europeo añorado. La aventura se presenta como una panacea a sus vidas miserables o insatisfactorias en sus países de salida. Por otro lado, los documentales “Destinos clandestinos” (2008) del periodista francés Dominique Mollard<sup>179</sup> o la serie de reportajes y programas televisivos titulada “Surprising Europe” (2011), un proyecto conjunto entre *Aljazeera English* y la producción holandesa *Human*, dan prioridad a la enunciación en el viaje, pasando el relevo y protagonismo a los “aventureros” mismos.

---

<sup>179</sup> La Televisión Española emitió el documental en su programa *Informe Semanal* el 11 de noviembre de 2008.

### 3.2.4. El elemento religioso en las percepciones públicas del inmigrante marroquí

La portada de la colección *Mujeres en el camino* (2005) (véanse Ilustración 5) ejemplifica cierta “islamización” de la inmigración desde el plan diferenciador y estigmatizador del otro musulmán subalterno. En la colección, los estudios sobre la mujer magrebí no constituyen el tema central (al contrario de lo que nos lleva a pensar la foto) y, de hecho, sólo figura un ensayo cuyo contexto es Marruecos. La desproporción y exagerada representación de la inmigración marroquí en España se refleja también en los títulos y temática de la ficción sobre la migración: de una muestra de alrededor de ochenta publicaciones españolas (sin incluir las obras traducidas), los títulos de una treintena tienen una conexión directa con el cruce del Estrecho, con el uso de palabras como *patera*, *Estrecho*, *harraga* o nombres árabes como “Said”, “Mohamed” o “Ahmed”. No se debe descartar o subestimar, de todos modos, la influencia potente de las editoriales en el control y manipulación de las representaciones “migrantes” y su claro objetivo de promover obras que atraerán a un público numeroso, lo que hasta cierto punto, restringe y condiciona la creatividad literaria. Esta intención queda aún más patente con la publicación de imágenes sensacionalistas en las portadas y títulos con los que se identifica el lector.



**Ilustración 5**

Islamización del discurso social sobre la migración. Portada de *Mujeres en el camino* (2005).

El sociólogo Jordi Moreras subraya dos cuestiones significativas en el debate sobre el Islam en España que forman el eje de su estudio (“La religiosidad en contexto migratorio”): evaluar, en primer lugar, de qué manera se reproducen las prácticas religiosas en contexto migratorio y valorar, en segundo lugar, hasta qué punto la referencia religiosa influye en las construcciones identitarias de los colectivos inmigrados (2004: 412). Concluye que la visibilidad del Islam en la sociedad española es producto de la creciente atención que los medios de comunicación y opinión pública muestran “ante las expresiones de una presencia que es preconceptualizada como potencialmente problemática”. Esta problematicidad está directamente relacionada con la integración social y la contextualiza dentro del mantenimiento de pertenencias y observancias religiosas, además de las circunstancias internacionales que han transformado el Islam en una potencial amenaza.<sup>180</sup>

En su “testimonio literario”, Rafael Torres, por su parte, se detiene en la creciente minoría de españoles que aprueba “[los] excesos de los valientes que defienden España de la invasión”. Las estadísticas que cita (para el año 1994) muestran la ya arraigada desconfianza ante el otro migrante: en aquel entonces, a un 33 por ciento no le gustaba tener por vecinos a gitanos, negros y marroquíes, y un 40 por ciento proclamaba la necesidad de mano dura con los inmigrantes, bien a la hora de impedirles entrar, bien a la hora de expulsarles del país sin contemplaciones (1994: 20). En su estudio publicado en 2008, Daniela Flesler confirma la permanencia de esta percepción hacia el inmigrante marroquí, y recuerda que ha sido el blanco repetido de ataques colectivos y violentos (Terrassa, 1999; El Ejido, 2000), lo que se refleja en varios relatos cuyo argumento o punto de partida es el racismo y discriminación que padece el inmigrante. El elemento religioso influye en estas percepciones y sirve tanto como factor que consolida las diferencias culturales supuestamente insuperables, como un barómetro con el que evaluar la configuración (continua) de una Europa homogénea, donde el Islam y los musulmanes son percibidos como inasimilables.

---

<sup>180</sup> Para el año 1996, la antropóloga Eugenia Ramírez Goicoechea afirmó que el colectivo magrebí era el que vivía en condiciones de mayor precariedad y desarraigo cultural en España. Basó sus conclusiones en los factores de la ilegalidad, inestabilidad laboral y residencial, una deficiente inserción local y cotidiana, escasez, en su mayoría, de recursos y destrezas sociales del emigrante para afrontar su nueva situación. El papel del analfabetismo también era significativo aunque quedaba neutralizado en parte por una importante red de familiares y compatriotas, y una estructura de parentesco patriarcal inspirada en los preceptos islámicos. La estudiosa menciona, por añadidura, las dificultades para el mantenimiento de sus prácticas culturales y religiosas, y un futuro social y cultural incierto para “la segunda y tercera generación” (1996: 542).



Varios estudiosos (Hans Magnus Enzensberger, Angel Millán Planelles) observan que todas las migraciones han producido choques de culturas y de identidades porque las dos nunca se encuentran en el mismo plano o con el mismo estatus, sino que existe un rotundo desequilibrio, desigualdad y asimetría. Este choque lleva a la sumisión o a la puesta entre paréntesis de la identidad migratoria frente a la nueva realidad cultural que la acoge. Entre asimilarse a lo nuevo, cambiar de identidad y resistir guardando la propia a toda costa, “hay una infinita gama de dialécticas que quedan irresueltas” (Millán Planelles 2004: 10). Esta dialéctica identitaria se evidencia en varias de las narrativas estudiadas que abordan los cambios y re-evaluación en torno a la cuestión religiosa a que está sujeto el inmigrante en su contacto con otra realidad. Desde la orilla literaria, en *Donde mueren los ríos*, Amadú aconseja a Usmán no dejarse guiar ciegamente por la religión. El escritor Antonio Lozano emplea la figura africana, un literato y profesor en su país, con quien se identifica el lector, para expresar sus propias ideas:

Eres una persona inteligente y si te dejas guiar por la razón que es lo que deberíamos hacer todos [...] me parece bien que busques en la religión respuestas a muchas de las preguntas que te plantea la vida, pero no dejes que te impida caminar por ella libremente. (Lozano 2007: 171)

Recapitulando los argumentos de este apartado, podemos afirmar, apoyándonos en los múltiples estudios citados, que el discurso sociopolítico español se articula en parte, en torno al concepto del migrante musulmán como inasimilable, que está concebido, por lo tanto, como un potencial conflicto para la sociedad, sus valores e identidad. Se establece de esta manera la divisoria entre “culturas conflictivas” y “culturas integrables”. El Islam se construye como un factor de distanciamiento y amenaza, y el colectivo marroquí resulta ser uno de los más rechazados por la sociedad española. Para el año 2009, la población de atribución musulmana residente en España ascendía a 1,5 por ciento sobre la población total, lo que corrobora el enorme desfase entre las percepciones y la realidad.<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> Para el año 2010, el número total de migrantes ascendían a 5,747.734 habitantes; un aumento de 149,043 desde 2009. Se estima que alrededor de 12 por ciento de la población total corresponde a migrantes. En 2010, 42.8 por ciento de la población migrante procedía de la UE, 27.7 por ciento de América del Sur y 16.2 por ciento de África. En 2009, el porcentaje de migrantes procedente de África era 17.8 por ciento, lo que indica un descenso. Entre los colectivos migratorios más numerosos para 2009, Rumania figuraba en primer lugar con un porcentaje de 14.1 por ciento del total de extranjeros, mientras

Huelga constatar, es más, que el universo mental español se alinea con “el paradigma cultural consensuado” que el Occidente se ha forjado del mundo musulmán, basado en una visión esencialista y en su sentimiento de superioridad cultural (Martín Muñoz 2003: 37). El uso de este paradigma en la elucidación de los hechos favorece cierto “determinismo islámico” y en los estudios, a menudo, se insinúa que los acontecimientos ocurren simplemente “porque son musulmanes”, privilegiando de esta manera la explicación culturalista sobre el contexto político-social.

No hay que olvidar tampoco que tras los sucesos internacionales de terrorismo vinculado con grupos islámicos, se ha consolidado la asociación seguridad-migración, transmitiendo la idea de que la inmigración es una amenaza a la seguridad en Occidente. Como subraya Jordi Moreras, analizar las prácticas culturales en la inmigración a través de un paradigma de “trasplante inmutable” y desde una homogeneidad interna de los colectivos sólo lleva a unos supuestos erróneos (2004: 412).

### 3.2.5. Los caminos de la integración

El mayor miedo que podemos tener es emigrar del alma de uno mismo. Si estás aquí, dice, tienes que acostumbrarte a esta vida. Pero aunque te acostumbres, te verán siempre como extranjero [...] y si te integras tienes miedo de ti mismo, porque pierdes las costumbres, las tradiciones de tu país, tus señas de identidad [...] nunca eres de aquí ni de allá.

Moreno Torregrosa y El Gheryb, *Dormir al raso*

Toda migración desencadena conflictos, independientemente de la causa que la haya originado, de la intención que la mueva, de su carácter voluntario o involuntario o de las dimensiones que pueda adoptar. Afirma el poeta y ensayista Enzensberger que tanto el egoísmo de grupo como la xenofobia son constantes antropológicas previas a cualquier justificación, cuya presencia universal permite pensar que fueron anteriores a cualquier otra forma social conocida.<sup>182</sup> Para frenar continuos conflictos y facilitar un

---

que Marruecos figuraba en segundo lugar con una cifra de 718,055 (empadronados en España) o 12.7 por ciento de la población total de extranjeros. En tercer lugar, se encuentra el colectivo ecuatoriano con un 7,5 por ciento de la población total de extranjeros, mientras que son los británicos que ocupan el cuarto lugar (ver < <http://www.ine.es/prodyser/pubweb/escif/escif10.pdf>>).

<sup>182</sup> En este sentido, cabe recordar las reflexiones en *Las afinidades electivas* de Goethe, recogidas por Jorge Urrutia en su *Lectura de lo oscuro*: “uno se pregunta si toda criatura extraña, arrancada de su

grado mínimo de intercambio y circulación entre clanes, tribus y etnias, las sociedades antiguas inventaron los tabúes y los ritos de la hospitalidad. Tales mecanismos no eliminan, sin embargo, el estatus de forastero; al contrario, lo consolidan. El forastero goza de hospitalidad, pero no puede quedarse (Enzensberger 1992: 15). Este escenario nos adentra en el espinoso asunto de la aceptación e integración de los “inmigrados”. No explica, sin embargo, los odios y resentimientos históricos que configuran la mirada y actitud hacia ciertos colectivos, condenados a vivir bajo la sospecha y rechazo de los más arraigados “autóctonos”.

A lo largo de este capítulo, hemos visto que la migración se aborda en gran parte desde la perspectiva de la sociedad receptora (española en este caso). Los argumentos y debates se centran en el peligro al bienestar y la seguridad del país o, al contrario, expresan solidaridad y empatía con los “inmigrantes necesitados” que hacen los trabajos indeseados. Es decir, la perspectiva siempre es desde el “nosotros”. Cabe citar la postura de López Cuenca al reivindicar un cambio de mentalidad donde todos se posicionan en la extrañeza y en éxodo, reminiscente del nomadismo explorado anteriormente:

Desexotizar al otro, desextrañarlo, extraerlo de su órbita de otredad, hacerlo compartir el mismo espacio, aceptar que está entre nosotros, que es un constructor nuestro y que en última instancia somos todos en la extrañeza y en la precariedad, la volatilidad, en tránsito, en éxodo. (2008: 74)

Al abordar los “problemas” del colectivo musulmán para integrarse, Ana Planet observa que tanto asimilarse como afirmarse en la diferencia hasta llegar a una posición sectaria son posturas instintivas y ambas actitudes son una reacción ante el entorno (Contreras Planet 2008: 23). En cuanto a la intervención de elementos de índole religiosa en la migración, Ana Planet apuesta por fijar la identidad (musulmana) en Occidente. Tanto Olivier Roy como Gema Martín Muñoz están de acuerdo en privilegiar la ciudadanía (y no una cuestión de teología o cultura) como punto de partida para la inserción de los musulmanes en las sociedades receptoras: puesto que Europa es un ente político, la cuestión debería pasar por las categorías políticas y jurídicas (Roy 2008: 47).<sup>183</sup> Martín Muñoz (2003: 24) reconoce que la integración tiene varias

---

ambiente, no produce en nosotros cierta impresión de miedo que sólo se embota con la costumbre” (Urrutia 2000: 60).

<sup>183</sup> Para Juan Goytisolo, la llegada de gente de otros mundos es un fenómeno inevitable. Opina que Europa debe plantearse la aceptación de la convivencia dentro de ciertas reglas: “el anfitrión tiene que

vertientes principales - la socioeconómica, la política y la cultural, lo que exige un equilibrio (o complementariedad) de los elementos. Advierte, por otra parte, que “culturizando” todas las situaciones sociales muestra la incapacidad o la falta de voluntad del Estado para resolver de manera eficaz la nueva realidad social. En suma, los estudiosos proponen cierta interculturalidad que no parta del concepto del inmigrante como sujeto culturalmente diferenciado sin más, sino desde su categoría de “sujeto de derechos”. La integración es el proceso mediante el cual nativos e inmigrantes reconstruyen la sociedad para devolverle la dinámica anterior que definía su unidad (Martín Muñoz 2003: 24).

Los expertos también coinciden en observar que las políticas de la integración son dispares en cuanto a lo socio-económico y lo cultural. Las diversas polémicas surgidas en el contexto español - el uso del pañuelo, la reivindicación de la enseñanza de la religión islámica en las escuelas o la construcción de mezquitas; y las reacciones antagónicas que provocaron, muestran la tendencia de cierta sobrevaloración de lo cultural, lo que impide una mayor convivencia entre las partes heterogéneas y se corre el riesgo de cierta guetización. No en vano el antropólogo Mikel Azurmendi había declarado en 2002, cuando fue nominado (irónicamente) presidente del Foro para la integración de los inmigrantes, que el multiculturalismo era una gangrena para la sociedad democrática. Esta índole de comentarios indica la clara indisposición por parte de los políticos para crear leyes que protejan la identidad de extranjeros, viendo tales medidas - que fomentan la conservación de la cultura y lengua nacionales - como una amenaza para la cohesión social de sus comunidades.

La cuestión (multi)lingüística en los modelos de integración dentro del marco nacional es otro tema que ocupa un lugar central en los debates sobre la migración. También encuentra un amplio y rico tratamiento literario, que no sólo refleja sino critica, a través de figuras interculturales e imagotipos creativos, las representaciones dominantes en el imaginario social. En la gran mayoría de países con comunidades migrantes, se observa el miedo, rechazo y las contradicciones ampliamente manipuladas y distorsionadas por los políticos. Citaremos algunos ejemplos concretos (tanto desde

---

poner las reglas del estado de los ciudadanos. Una vez aceptadas estas reglas - por ejemplo, la prohibición de costumbres como la de la ablación, que se practica en el valle del Nilo -, pueden preservar su cultura, mientras no sea agresiva”. Insiste en una forma de diversidad dentro de la ciudadanía: “un país que tenga una variedad de culturas, dentro del marco de ciudadanía, me parece idóneo” (“Entrevista con Goytisolo”, en C.E.M.A, el 15 de mayo de 2007).

España como dentro de Europa) que han recibido amplio tratamiento en los medios de comunicación y de algún modo repercuten en las representaciones literarias. Echaremos mano del contexto holandés y alemán (en nuestra comparación con el caso español) para reflejar, en cierto modo, la interdependencia de las imágenes dominantes y cierta homogeneización en toda Europa.<sup>184</sup>

Los comentarios del autor marroquí-holandés, Abdelkader Benali, son reveladores en la profundización de la cuestión lingüístico-nacional. Observa que es erróneo querer averiguar las lealtades de un inmigrante y sería mejor enfocarse en cómo se puede emplear las lealtades en la creación de un ambiente más propicio para el país. Pedir a los inmigrantes abandonar sus raíces se asemeja a pedirles que traicionen a sus madres; “as soon as you lose your love for your mother, you become incapable of anything”.<sup>185</sup> Como señala Amin Maalouf, la identidad de cada uno está formada por numerosas filiaciones, pero en lugar de asumirlas todas, se tiende a erigir una sola - la religión, la nación, la etnia u otras - como filiación suprema que se confunde con identidad total. Se pregunta:

¿Cómo podría construirse Europa si no asumiese su extraordinaria diversidad, si sus futuros ciudadanos debieran verse siempre cruelmente divididos entre su cultura de origen, su filiación nacional y su adhesión al gran entramado que se está construyendo? (Maalouf 2010: 248)<sup>186</sup>

Dentro del contexto alemán, el artículo “Is multi-kulti dead?” indaga en las posibles opciones para la integración de los musulmanes:

---

<sup>184</sup> Como ejemplo (entre muchos otros), citamos la polémica suscitada en 2011 en Alemania entre el primer ministro turco Recep Tayyip Erdogan y el vicecanciller alemán Guido Westerwelle con respecto al idioma que debía privilegiarse para los inmigrantes turcos en Alemania. En su visita, Erdogan criticó la política asimilacionista alemana y reivindicó la cultura e idioma turcos (en *The Economist*, 1 de marzo, 2011).

<sup>185</sup> Quilty, Jim (2006) “Dutch-Moroccan Author rejects what the label requires of him”, en *Common Ground News Service*, el 31 de octubre.

<sup>186</sup> La obra de relatos humorísticos, *Disco rusa* de Wladimir Kaminer subraya la naturaleza cambiante y movediza de los conceptos de cultura, identidad y pertenencia. Relata cómo la decisión alemana de acoger a judíos de Rusia en el año 1990 fue bien recibida por gente de ascendientes judíos que vieron una gran oportunidad para comenzar de nuevo; un billete gratuito al mundo inmenso y grande. Algunos judíos que habían pagado antiguamente para borrar de sus pasaportes tal denominación estigmatizante ahora pagaban para reinsertarla. Añade, con ironía, que mucha gente de diversas nacionalidades de repente querían ser judíos y emigrar a Estados Unidos, Canadá o Austria (Kaminer 2002: 14-15). Kaminer emigró a Berlín desde Moscú en 1990. *Disco rusa* narra sus primeras experiencias en la ciudad berlinesa y con la lengua alemana. Detalla también historias sobre conocidos, sobre encuentros y hasta sobre su propia familia (mujer, padre, madre). El autor también publica columnas periodísticas (en alemán) y es dueño de su propia “disco rusa”, en el barrio de Berlín-Mitte (el Kaffee Burger).

Will they be told to embrace the German *Leitkultur* [leading culture] as some conservatives demand? [...] will Muslims be forced to choose between practising their religion and adopting a German identity? [...] or will politicians speak out for the give and take, the bundle of benefits and obligations that can make immigration tolerable for both sides?<sup>187</sup>

Estos argumentos se extienden en distintos grados por toda Europa. El autor hispanoaficano Donato Ndongo-Bidyogo reitera la necesidad de la reciprocidad entre el país receptor y el inmigrante instalado allí. Enfatiza que aunque el inmigrante esté motivado por razones económicas, toda expatriación es una forma de exilio y el inmigrante abandona “su tierra, clima, lengua, hábitos, familia, cultura” para adquirir una nueva personalidad, la que le impone su nuevo medio. El inmigrante no sólo es transmisor de sus propios valores sino que contribuye a airear, a oxigenar “esta sociedad tan cerrada”, como describe el autor a España; a abrirle a la realidad del mundo, a que se adquieran nuevas perspectivas, a solidificar valores como la convivencia y la tolerancia. El autor expresa, con cierto rencor, su rechazo total a lo que describe como una “deculturación y aculturación” a las que están sometidos los inmigrantes en vez de un verdadero modelo de integración:

Se desprende del discurso político y cultural español que la pretensión es que los inmigrantes, sobre todo los africanos, dejemos en los cayucos y pateras nuestras lenguas, nuestros credos y nuestras culturas para asimilarnos totalmente a los nativos, que nos despojemos de nosotros mismos para adquirir modos de ser y de sentir distintos, se pretende cortar nuestras raíces con el propósito de dejarnos indefensos y explotarnos mejor, cuando el objetivo debiera ser que todos cambiásemos, intercambiando las respectivas culturas. (Ndongo-Bidyogo 2007: 13)

Resulta útil volver a citar algunas observaciones de Amin Maalouf que corroboran el miedo e histeria reinantes y la necesidad de reconocer la propia diversidad como punto de partida. Subraya que el miedo a las similitudes, cada vez más reales, favorece la reivindicación de una identidad vertical, proveniente de los antepasados y la tradición. Para promover la diversidad, el camino es el reconocimiento por parte de cada

---

<sup>187</sup> *The Economist*, el 22 de octubre de 2010.

persona y cada sociedad de su propia diversidad<sup>188</sup> y no la defensa agresiva de las identidades tribales (2010: 246).<sup>189</sup> Claudio Magris recalca, además, que cada identidad es también de algún modo un “horror” ya que debe su existencia a la demarcación de una frontera y un rechazo de lo que está al otro lado: las fronteras a menudo requieren sacrificios de sangre y provocan muchos muertos. Propone, por lo tanto, que la única manera de neutralizar el poder letal de las fronteras es quizá considerarse y meterse en el otro lado, para siempre (Magris 1999: 38, 73).<sup>190</sup>

Este breve esbozo deja entrever la siempre difícil tarea de acoger al inmigrante como uno más y el necesario camino hacia la ciudadanía que garantizará la diferencia desde la igualdad. En este sentido, cabe recordar las palabras de A. Sancha Payans, escritas en 1972 y recogidas por el autor Victor Canicio:

En la emigración no debemos tener como objetivo el cambiar las cosas en el pueblo donde nacimos, sino buscar nuestra unión aquí para que seamos respetados y quede disuelta la idea de que somos mercadería, a la que se manda, se envía o se despide según la coyuntura del país que nos emplea. Perdemos nuestro tiempo [...] intentando juzgar lo que pasa “allá”, cuando a nosotros lo que nos interesa es lo que conseguimos aquí. (Canicio 1972: 153)

---

<sup>188</sup> Cabe reforzar, como recuerda Amelia S. Cabrerizo que las sociedades son hoy y siempre *pluri* o *multiculturales* por cuanto que reúnen individuos y grupos que provienen o se refieren a culturas diferentes (2008: 29).

<sup>189</sup> En “Camuflaje comercial” de *Disco rusa*, el narrador se entera de que los dueños de una cafetería turca resultan ser búlgaros que fingían ser turcos. Sobre el porqué, respondieron que Berlín ya era demasiado diverso, que no tenía sentido complicar la situación aún más; que el cliente tenía la costumbre de estar atendido por turcos en un bar turco (88-89). El narrador comienza su propia exploración por los bares y restaurantes de la ciudad para confirmar sus sospechas: los italianos en el restaurante italiano eran de hecho griegos que se habían apuntado a un curso de italiano por las tardes cuando se convirtieron en dueños del lugar; en el restaurante griego los dueños eran árabes y en la mayoría de los bares de sushi, los dueños eran judíos que habían llegado de los Estados Unidos y no Japón. ¿La conclusión? “Nothing is the real thing here, and everyone is at the same time himself and someone else” (Kaminer 2002: 89). A su alrededor, dicho narrador no paraba de descubrir este “camuflaje comercial” que refleja simplemente la necesidad de adaptarse al contexto sociocultural para seguir adelante.

<sup>190</sup> Es oportuno volver a recordar, con Jorge Urrutia, que únicamente “la no-visión absoluta, la ceguera, permite vernos (la visión de la no-visión) sin adherencias, descubrírnos, posibilita de ese modo que seamos el otro que habita en nosotros, con capacidad de comprensión de los demás que ello posibilita (2000: 60).

### 3.2.6. España, de país emisor a país receptor de emigrantes

Éramos unos turistas vergonzantes de circuito de ida, desarraigados, descoñacados, descigarrados y deschorizados a la sombra cruel de un aduanero que solía complacerse cumpliendo instrucciones [...] ¡qué extraño aspecto traen esos españolitos buenos recién desembarcados! Mal afeitados, oscuros de pelo, sucios de tren [...] calzando alguno la deportiva alpargata [...] importados inhumanamente a centenares cuando los ciclos coyunturales sonríen.  
Victor Canicio, *¡Contamos contigo!*

Nos parece oportuno recordar brevemente el reciente pasado migrante de España, para situar el contexto actual dentro de las políticas policiales de vigilancia y cierre. La emigración en sus distintas variantes constituye una parte importante de la historia e identidad españolas. ¿Quiere eso decir que el país debe mostrarse a la altura de políticas que favorezcan la inserción de sus migrantes; que debe compadecer más con los recién llegados? Los estudiosos insisten en recalcar la amnesia histórica de un país afanoso por unirse al club exclusivo de Europa. Nuestra intención radica simplemente en destacar los factores comunes que caracterizan la emigración: el difícil e incierto viaje, la igualmente difícil inserción, los abusos y malos tratos sufridos, la nostalgia y anhelo por el retorno que se aleja. En fin, los problemas asociados con la migración, tanto desde el país emisor como el receptor, no son ni nuevos ni lejanos. De ahí, la continua y necesaria construcción del otro para protegerse y distinguirse de la mirada y presencia ajenas (y demasiada cercanas).

Para la emigración española a principios del siglo XX, la historiadora Blanca Sánchez Alonso nota que desde la aprobación de la ley de Emigración en 1907 (a la que la oposición de entonces había acusado de ser represiva y de no respetar los derechos de los emigrantes), se había encomendado a la Guardia Civil la persecución de la emigración ilegal, especialmente en la zona del Estrecho, pues era desde Gibraltar que se organizaba el mayor reclutamiento de emigrantes (lo que se conoce como mafia hoy, se llamaba entonces “agentes” o “ganchos”). Sánchez Alonso constata, además, que las condiciones laborales de los emigrantes no distaban mucho de la actual situación de un número significativo de migrantes. Intenta desmitificar, es más, la evaluación de los emigrantes (españoles de entonces) como “pobres ignorantes”, “víctimas fáciles de engañar”. Afirma que los emigrantes (de ayer y hoy) no eran/son pobres miserables en comparación con sus poblaciones de origen:



Si los emigrantes españoles del pasado no eran ni los más analfabetos ni los más pobres, ¿por qué no introducimos matices en la idea de que los inmigrantes que recibimos son pobres ignorantes y vienen engañados y empujados por la miseria y el hambre?<sup>191</sup>

A partir de mediados de los años ochenta del siglo pasado, la migración comenzó a crecer de manera continua en España, y el tránsito abrupto de país emisor a país receptor se vivió no sin ciertos sobresaltos. Mary Nash afirma que España sólo se convirtió en una sociedad de inmigración en la década de los ochenta y fue a mediados de los años noventa cuando se afianzó una identidad colectiva de la sociedad española como receptora de inmigrantes de perfil extracomunitario. Para el año 2000, Juan Goytisolo ironizaba con que a la inversa de lo que sucedía en los demás países europeos de inmigración, España (la opinión pública) podía “tranquilizarse” sabiendo que más de la mitad de los extranjeros eran originarios de los países desarrollados (2000: 115). Es más, Nash observa que a principios de la década de los noventa, las cifras de emigrantes españoles en el extranjero superaban con creces la presencia inmigrante en España.

A lo largo del siglo XX, más de siete millones de españoles emigraron para buscar trabajo y muchos nunca regresaron, según García Benito.<sup>192</sup> Contrariamente a lo que preconizan varios investigadores, entre ellos Gema Martín Muñoz o Sami Nair, Sánchez Alonso constata que la experiencia histórica indica que muchas de las migraciones tenían un carácter temporal (se fijaba en el período de principios del siglo XX), y que el objetivo era maximizar el diferencial de ingresos existente entre los países receptores y emisores para luego retornar al lugar de origen. Rafael Torres, García Benito y Victor Canicio, entre muchos otros, establecen un paralelismo indiscutible entre la historia reciente de España como país de emigrantes y su actual situación de país receptor, que les sirve a los autores para criticar las políticas policiales y policíacas del Estado, o el rechazo y hasta agresión hacia los migrantes. En su “advertencia” (aparecido en *Yo Mohamed. Historias de inmigrantes en un país de emigrantes*), Torres

---

<sup>191</sup> Sánchez Alonso, Blanca (2001) “Los emigrantes de ayer”, en *El País*, 26 de enero.

<sup>192</sup> Blanca Sánchez Alonso constata que desde la década de 1880 hasta la Primera Guerra Mundial, más de tres millones de españoles emigraron. Fueron el primer grupo inmigrante en Cuba, el segundo en Argentina y el tercero en Brasil. *La cartilla del emigrante* recomendaba a los españoles de 1910 dedicarse a los empleos como trabajos en el campo, dependiente en un comercio o el servicio doméstico en América Latina (*El País* 2001).

reprocha la desmesura y violencia de algunos sectores de la sociedad española frente a la percepción de “invasión extranjera”:

Ya se ha comenzado a matar por ello, y no sólo mediante la pistola o el cuchillo del nazi rapado y descerebrado, sino, sobre todo, del tópico, ese veneno de la conciencia colectiva que corrompe la realidad, desquicia la comprensión y ciega las vías naturales de la convivencia. (1995: 11-12)

Juan Goytisolo, por su parte, rememora los tiempos cuando España era respecto a Europa lo que Marruecos es hoy en día respecto a España; cuando acompañar a franceses, por ejemplo, constituía un crimen. En “Sobre bajarse al moro”, así describe su “crimen” y detención:

Así lo descubrimos Jaime Gil de Biedma y yo cuando fuimos poco gloriosamente detenidos en el Barrio Chino de Barcelona, en una redada nocturna de maleantes: uno de los atrapados en ella había bailado el chachachá y mucho más con una criatura rubia de allende los Pirineos.<sup>193</sup>

Es decir, las comparaciones sitúan la reciente y creciente presencia migratoria dentro de la (des)memoria histórica de España con el fin de lograr una mayor aceptación y solidaridad hacia los “emigrantes nuevos”.

Desde el lado marroquí, los autores también se preocupaban por recordar a los españoles su reciente pasado migratorio, como reproche pero también como signo de acercamiento entre los dos pueblos. Noureddine Affaya (2003) reitera que cuando España era un espacio de tránsito para el marroquí, el español era visto como un tipo pelado y pobre. Este estereotipo, famoso durante la presencia colonial española, se mantuvo mucho tiempo después de la Independencia de Marruecos en 1956. El español era considerado como un trabajador inmigrante y un simple vendedor que recorría, en grupo, las ciudades y los pueblos marroquíes para vender telas y artilugios a bajo precio. Según Nourredine, este cliché asombraba a los marroquíes al ver a un extranjero, de un país vencedor, que vivía casi en las mismas condiciones que ellos.<sup>194</sup> El colono

---

<sup>193</sup> Goytisolo, Juan (1998) “Sobre bajarse al moro”, en *El País*, 28 de agosto.

<sup>194</sup> Hay varios autores marroquíes que se detienen en esta particularidad. En su novela *Partir*, Ben Jelloun insiste en reavivar esta memoria histórica incómoda y suprimida; un personaje despechado e infeliz del

francés, al contrario, sí gozaba de todos los privilegios y atributos de un conquistador. En lo que describe como una “percepción palpable y vivida”; el estudioso señala que los españoles y marroquíes compartían todo: el espacio, las mismas costumbres, las maneras, los modos de vida e incluso las fiestas: “barrios marroquíes han conocido una vecindad muy estrecha con los españoles y una convivencia que todavía provoca nostalgia entre unos marroquíes” (2003: 63). Aunque el español se ha convertido actualmente en empleador y generador de riquezas, Noureddine Affaya mantiene que España sigue siendo el límite más cercano de la “Europa barata” (2003: 64).

Cabe complementar esta imagen (del “español pelado y pobre”) con la obra ficticia de Mohamed Zafzaf, *La mujer y la rosa*, publicada originalmente en árabe en 1972. El narrador se escapa a la España franquista para huir de la realidad sofocante en Marruecos. En su deambular por la Costa de Sol, percibía el lugar espectral de los españoles en medio del bullicio y alegría que traían los turistas adinerados. El personaje secundario George (ladrón francés recluido en la zona) notaba que “España no era de los españoles”. Reinaba un sentimiento recíproco de que el extranjero era rico y el español pobre, lo que llevó al narrador a musitar que “tal vez Franco observaba esta diaria operación y abría las ventanas de España - por las que se infiltraban todos ellos - en todas direcciones excepto hacia el sur” (1997: 85). Ya a finales del siglo XX, en plena ebullición del debate migratorio y cierta hostilidad hacia el migrante (moro), el narrador de *Diario de un ilegal* (traducido del árabe) volvería a criticar la desmemoria española:

Los españoles no saben gran cosa acerca de los inmigrantes. Al menos las nuevas generaciones. Las generaciones anteriores vivieron la emigración durante la guerra civil y durante el régimen del general Franco. Y por eso conocen el infierno que es emigrar. Se fueron a Méjico, Argentina, Francia, Alemania [...] y ahora no se avergüencen de sí mismos cuando, al ver a una persona de rasgos árabes, dicen: uhh, ya han vuelto esos moros! (Nini 2002: 83)

---

tratamiento que recibe en España recuerda a los pobres *spaniuli* en su tierra unas décadas atrás; “se han olvidado de lo que fueron [...] los spaniuli llegaban a nuestro país como mendigos, mal vestidos, barrían las calles, cortaban el pelo [...] vivían en peores condiciones que los marroquíes [...] Spania es un pueblo de gente con pantalones remendados y cuellos de camisas raídos, que usa una agua de colonia que apesta, en Marruecos vivían como reyes, se creían superiores [...] (Ben Jelloun 2006: 139).

Como bien muestra la cita de Rachid Nini (“ya han vuelto esos moros”), el contexto actual de la migración requiere nuevos paradigmas (además del necesario cuestionamiento de la relación conflictiva y secular hispanomarroquí) para alejarse de la excesiva preeminencia del factor religioso y no perder de vista el dilema actual de la emigración, atrapado en un discurso (dominante) miope y simplificador que evade su contextualización dentro del pasado más inmediato (el colonialismo) y las circunstancias transnacionales (globalización, desigualdad).

A modo de resumen, nos hemos apoyado en varias fuentes históricas para contextualizar y ubicar las representaciones del sujeto (migrante) marroquí en el imaginario español. Los sucesos clave que han vinculado los dos pueblos, y la cercanía geográfica que obliga a un mutuo entendimiento han sido empleados y manipulados en el curso de los siglos con efectos variados. Tras nuestro ensayo de revisión del pasado y presente de la relación hispanomarroquí, mantenemos la necesidad (pendiente) de recurrir a la teoría poscolonial para acercarse a las pautas de la migración marroquí en España.<sup>195</sup> Esto supliría en parte la obsesiva recuperación de la “invasión del moro” que se percibe en los discursos en torno al inmigrante marroquí. Esta visión más compleja se entrevé en las conclusiones del estudio de Susan Martín Márquez que citamos a continuación. Vincula la producción de nuevas voces fronterizas con el cambio de enfoque en los discursos:

[...] African immigrants’ incursions into the Spanish cultural sphere effectively bury the ghosts of the medieval past, so strategically employed by Spaniards over the previous two centuries; their narratives eschew exaltation of an idealized and remote convivencia to focus on more recent historical memories of expulsion and enslavement, colonization and deportation, even as they struggle to envision and to theorize a new place for themselves in the world. (Martín Márquez 2008: 354)

Es más, se nota una escasez notable de “factores normalizados” a la hora de acercarse al tema de la migración en España. La predominancia de las representaciones del grupo magrebí y africano refleja la problemática construcción identitaria de una nación española cuyos contornos se han configurado drásticamente en las últimas

---

<sup>195</sup> Por teoría poscolonial, entendemos (entre otras cuestiones) la investigación y desarrollo de propuestas sobre el impacto cultural y político de España en Marruecos y las respuestas de esta última, que abordamos brevemente en el quinto capítulo.

décadas. Hemos prestado atención, por lo tanto, al factor religioso (el Islam) que domina en la construcción del inmigrante marroquí, concebido como problemático e inasimilable, en gran parte. Tal como vemos en el siguiente capítulo, esta característica (de índole religiosa) se emplea con abundancia en los textos literarios para consolidar la divisoria entre el español y el otro marroquí. Observamos, finalmente, el desconocimiento e indiferencia generalizados en el contexto sociocultural actual en que se desarrolla el fenómeno de la migración marroquí. Y eso a pesar de las estrechas y continuas relaciones, tanto conflictivas como ambiguas, a lo largo de los siglos, lo que impone, por lo tanto, una mirada matizada y “bizca” a la hora de detenerse en la migración marroquí a España. En el siguiente capítulo, exploraremos una selección de obras literarias que se nutren de estas tendencias descritas arriba, para ficcionalizar el proceso de la migración en su complejidad.



## Capítulo 4. Un acercamiento a una selección de obras españolas de migración

Mientras los peces y crustáceos devoran sus cadáveres anónimos, leemos y comentamos las vidas noveladas de inmigrantes ficticios y no lo podemos hacer sin un resabio desagradable y un sentimiento de impotencia y frivolidad ante la realidad de la muerte cotidiana que sobrepasa la capacidad sublimadora de la literatura.  
Marco Kunz, *Juan Goytisolo: metáforas de la migración*

Representations have real consequences for real people, not just in the way they are treated but in terms of the way representations delimit and enable what people can be in any given society.  
Richard Dyer, *The Matter of Images*

Este capítulo plantea el estudio y análisis de algunas obras concretas (principalmente españolas), para indagar más detalladamente en las representaciones culturales y los discursos literarios en torno al migrante marroquí a través de distintos géneros literarios. Hemos seleccionado obras que se extienden desde finales de los años 70 hasta la actualidad para poder trazar cierta evolución en la apariencia y tratamiento de la inmigración (clandestina en la gran mayoría de los casos). En la cita inicial de Marco Kunz, advertimos la preocupación y el gran desafío que supone abordar, a través de la ficción, un tema como la migración clandestina, que forma parte de la realidad cotidiana y tiene a menudo una cara trágica. Destacamos la estrecha y significativa relación y juego entre la ficción y “representaciones reales”, y las repercusiones e impacto que tienen para las vivencias del migrante en la sociedad de acogida. En nuestro caso, la tematización de la inmigración marroquí en la literatura parte de tres ámbitos fundamentales: la literatura marroquí, la literatura española y la literatura híbrida o “migrante”. En este capítulo, nos limitamos a la literatura española en gran parte, con un acercamiento breve a la literatura producida por “escritores migrantes”:

1. [Siguiendo la clasificación de Gonzalo Fernández Parrilla e Irene González], en la literatura marroquí, encontramos desde recreaciones poéticas de la migración hasta relatos en forma de diario surgidos de la experiencia real. Esta literatura diversa se escribe tanto en árabe y francés como en español, inglés o daarija.

2. En la literatura española, la temática también se manifiesta en diversas formas. Observamos que el paso del Estrecho y su vinculación con las mafias de las “pateras”, además de cierta obsesión por meterse en la piel del emigrante, recorren muchas de las obras estudiadas. Los textos aspiran a solidarizarse con la situación del migrante a través de una marcada ética de compasión, aunque dicho objetivo no siempre se logra o se cumple.<sup>196</sup>
3. Finalmente, el tercer ámbito se reserva a una literatura surgida de la migración marroquí en Europa cuyos autores, nacidos o residentes en Europa, reconstruyen la experiencia y conflictos o contradicciones entre dos mundos que no siempre se complementan (Fernández Parilla y González 2004: 424).

En España, este último fenómeno es incipiente y sólo existen pocas manifestaciones hasta el momento, que estudiaremos brevemente en este capítulo. Exploraremos ciertos géneros que son principalmente empleados para abordar el tema, tales como el testimonial o el policiaco, para así valorar el impacto y la repercusión en el público lector y la configuración dialéctica de identidades. Este tercer capítulo acaba, es más, con una apuesta por otra vertiente de “nuevas literaturas” a través de las representaciones “subsaharianas” en la literatura española, y la emergencia de voces “fronterizas” que se contraponen al perfil victimista y subalterno que predomina desde el lado español. Este intento no sólo subraya la necesidad de distinguir y contextualizar los disintos grupos “africanos”, sino que apunta al nuevo panorama emergente en España, donde las voces anteriormente ausentes o silenciadas intentan inscribirse en el marco literario.

En nuestra aproximación a las novelas seleccionadas, las siguientes preguntas ayudan, en términos generales, a orientar nuestro análisis. Subrayamos que esta guía de planteamientos no se aborda sistemáticamente en la lectura de cada una de las novelas, sino que emerge selectivamente según su relevancia y aplicación al texto estudiado:

---

<sup>196</sup> Resulta interesante citar las palabras de A. Sancha Payans recogidas por Victor Canicio en *Contamos contigo* donde rechaza la compasión hacia el inmigrante (en este contexto, el español en Alemania): “luchemos contra los que nos compadecen. La compasión es una forma de reconocer un grado de inferioridad y los emigrantes estamos en muchos aspectos en un plano superior a los que no poseen ese título [...] basta de compasión, rechacémosla en donde se presente, aquí o allá. Estamos orgullosos de ser los europeos de última hornada, pero quizá los más efectivos (Canicio 1972: 154).



1. ¿Qué preeminencia se otorga a, y qué resonancia adquieren el cruce ilegal, la mafia y el tráfico de personas en el argumento de estos relatos?
2. ¿Parte el argumento de algún hecho real? (Si resulta ser el caso) ¿cómo representa el autor tal suceso (de forma creativa o mimética/reproductiva)?<sup>197</sup>
3. ¿Qué tipo de documentación se revela explícitamente en el texto? ¿Incluye fotos o reportajes y cifras? ¿Qué efectos tienen en las representaciones y en el lector?
4. ¿Hasta qué medida se emplea al sujeto migrante como mero artificio narrativo para criticar la sociedad española (hipócrita, colonialista, explotadora, racista)?
5. ¿Qué rol y representación tienen los personajes marroquíes? ¿Son protagonistas con un lugar de enunciación? ¿Dónde se contextualiza el argumento? ¿En España, Marruecos, entre las dos orillas?
6. ¿Qué lugar ocupa la mujer migrante en el argumento? ¿Cuál es su destino en la migración?
7. ¿Cómo se interactúan o relacionan el ‘autóctono’ y el ‘inmigrante’? ¿Cómo se desarrollan las imágenes cruzadas?
8. ¿Hasta qué punto se introduce la cultura (y la religión en particular) como elemento de separación, diferencia, rechazo u hostilidad? ¿Hay algún intento por enmarcar o adecuar al sujeto migrante a una lectura culturalista o simplificadora?
9. ¿Es España concebida como país de residencia permanente para el sujeto inmigrante? ¿Se contempla la integración y configuración de la sociedad de acogida? ¿En qué condiciones (si las hay) se concibe la integración? ¿Existe alguna variante del “retorno del moro” en dirección sur?

Cabe subrayar la relación estrecha/solidaria de la mayoría de los autores con el tema de la migración, lo que influye y condiciona las posturas adoptadas en las obras de ficción. Es más, la preeminencia del periodismo entre las vocaciones de los autores (seleccionados) influye en el estilo documental adoptado y, el empleo de la figura del periodista en los relatos. Hay que señalar cierta postura conciliadora, crítica e híbrida de los autores que viven entre Marruecos y España o viven en un “tercer lugar fronterizo”,

---

<sup>197</sup> Siguiendo las pautas imagológicas empleadas por Jean-Marc Moura, por imágenes creativas y reproductivas, entendemos la funcionalidad de la interacción de imágenes ideológicas y/o utópicas con el imaginario social en el texto. De esta manera, emerge la fantasía *productiva* literaria (una nueva creación e innovación) en su relación con la fantasía *reproductiva* literaria (un reflejo del imaginario social) (Sánchez Romero 2005: 14).

lo que les permite alejarse de las dicotomías y plantear posturas más complejas. Tras el análisis detallado de una selección de obras, procederemos a esbozar unas tendencias y conclusiones generales sobre esta “literatura de migración”.

Richard Dyer considera la representación como la organización de la percepción de diferencias en la comprensibilidad, un proceso que siempre es frágil, codificado y humano (Dyer 1993: 4). A lo largo de este trabajo, profundizaremos en las representaciones literarias como construcciones que no sólo interactúan con los otros discursos sobre la migración, sino que emergen como un espacio crítico con un potencial (social y público) significativo para efectuar cambios y transgresiones.

En su ensayo titulado “Perception, Image and Imagology”, Manfred Beller aborda la imagología como una especialidad en los estudios literarios y la define como el estudio, desde la expresión textual y en particular, a través de su manifestación en obras de literatura, del origen y función de las características de otros países y gentes (2007: 7). Reiteramos brevemente que en la imagología se estudia no sólo el proceso de crear al otro sino el mantenimiento de *selfhood* a través de la memoria histórica y cultural. Tal estudio se complica y se configura entre los escritores “fronterizos” quienes presentan una “doble visión”, ya que lo “ajeno” ya no se explora desde afuera, sino desde dentro. Beller subraya que las imágenes no reflejan identidades sino que constituyen posibles identificaciones. El estudioso reconoce que bajo la influencia de la inmigración, sus confrontaciones y la globalización, las imágenes mentales e ideas se han convertido en un campo de estudio significativo en las humanidades.

La imagología privilegia el estudio de las imágenes no como información sobre la realidad, sino como propiedades de su contexto: ¿quién lo dice?, ¿a quién está dirigido?, ¿por qué es importante para el autor subrayar tal punto?, ¿en qué circunstancias políticas fue escrito el texto?, ¿cómo intenta el autor convencer al lector de la legitimidad de su propuesta?, etc. Jean-Marc Moura (1992) propone investigar la imagen centrándose en tres aspectos temáticos: abordar la imagen como la del extranjero; la imagen como producto de una nación, cultura o sociedad (el imaginario social), y la imagen como producto creado por un autor determinado. Afirma que hay que analizar las relaciones entre la literatura y el alcance del imaginario social, un fenómeno que se distingue en los textos literarios con los términos ideología y utopía. En el estudio de la imagen en los textos literarios, hay que tomar en cuenta estereotipos reproductivos (reflejo del estereotipo colectivo) y los estereotipos creativos o

productivos (una nueva creación que se distancia de las imágenes sociales y colectivas). En resumen, recordamos que al investigar las imágenes ideológicas y utópicas en su relación con el imaginario social (que se puede situar en varios planos: opinión pública, actividad intelectual, representaciones simbólicas), y en su funcionalidad dentro del texto, es posible estudiar la fantasía productiva literaria en su relación con la fantasía reproductiva literaria (Sánchez Romero 2005: 14).

#### **4.1. Tendencias generales de la representación de la migración marroquí en la narrativa española**

La inmigración se construye como una apuesta por lo desconocido, sin certidumbres, sin referencias ni garantías, que sólo se explica en condiciones de gran vulnerabilidad o movida por la necesidad, por el deseo de sobrevivir, por la esperanza de algo mejor. Esto se manifiesta elocuentemente en las narrativas de ambos lados del Estrecho. Eduardo Galeano recalca las angustias que acarrea la migración, lo que reproducimos aquí ya que refleja la sensibilidad asociada al tema, y las múltiples perspectivas que reúne la literatura en torno a dicha experiencia:

No se van porque quieren. Se van porque los echan. Los emigrantes son desesperados, gente que se han cansado de tanto esperar y que, ya sin esperanza, huyen. Pasan los años. A algunos les va bien, a otros no tanto. Pero todos siguen, mal que bien, lo confiesen o no, con las raíces al aire. Los que vamos al dentista sabemos que las raíces al aire duelen. (2007)<sup>198</sup>

La escasa o ínfima atención de que es objeto el tema de la migración en la literatura española no escapa a los críticos. Debemos, sin embargo, matizar este punto: ¿a qué corpus literario se refiere precisamente cuando se habla de la falta de atención, teniendo en cuenta que hemos recopilado más de ochenta publicaciones sobre el tema de la migración en la literatura española, cuyo enfoque predominante se centra en el migrante africano (tanto magrebí como “subsahariano”)? Como es de esperar, ha habido un creciente interés por los aspectos más dramáticos del tema migratorio, lo que refleja cierta correlación con el discurso mediático. Lo que sí escasea, de todos modos, es una

---

<sup>198</sup> Entrevista de Martín Garrido “Hemos perdido la memoria de la solidaridad” con Eduardo Galeano, publicada en la revista *Teína* en 2007: <<http://www.ecaminos.cu/leer.php/4583>>

representación del sujeto migrante como pieza integral de la sociedad española, y no como un ser sospechoso o subalterno, desde un enfoque alienador, esencialista o inconsistente y periférico.

En su ensayo “Imágenes del inmigrante en la literatura española”, Domingo Sánchez-Mesa se detiene en el silencio en torno al tema de la inmigración (marroquí) entre los autores españoles más reconocidos, aunque no descarta la larga tradición en la literatura española de este “otro” por excelencia, el musulmán. Concuerta con el crítico Marco Kunz en señalar que, en la literatura española más reciente, la mayor parte de los autores que han intentado ficcionalizar, bien el intento del emigrante por llegar a España, bien el esfuerzo por labrarse un futuro en el país, fracasan en su voluntad por dar voz a estos personajes “carentes en sus textos de la verosimilitud suficiente para generar el entusiasmo de los críticos y del público lector” (2009: 8).<sup>199</sup> Propone varias explicaciones para tal fracaso, aludiendo a la falta de claves vitales y culturales adecuadas para dar cuenta de tal realidad, y observando al mismo tiempo que la solidaridad y buenas intenciones nunca han sido suficientes para crear buena literatura. Quizá habrá que añadir la cautela de algunos autores ante los retos de ficcionalizar un fenómeno sobre el que está bombardeado a diario el público español a través de discursos e imágenes que evocan el “retorno del moro” (invasor e indeseado) en España, lo que insinúa Kunz en la cita inicial de este capítulo.

Con la excepción de los textos que se dedican explícitamente al tema, se constata, entonces, una escasa presencia de los inmigrantes en la literatura española contemporánea, una ausencia que se opone diametralmente a su presencia en la prensa diaria y el debate político. Nos preguntamos si la (intencionada) ausencia de este tema no traduce un rechazo de la literatura por reflejar o “contar” sus tiempos; como un reflejo de la compartimentación de la construcción “inmigrante” como ajeno y diferente

---

<sup>199</sup> En una entrevista con la revista digital *La Gangsterera*, Antonio Lozano plantea la importancia de abordar el tema de la inmigración en la novela española. A la pregunta del entrevistador – “¿Se refleja en la literatura española de comienzos de milenio la problemática social de la inmigración? ¿Qué opinas de la importancia del escritor en la toma de conciencia de la sociedad?”, Lozano responde: “aún es pronto. Se ha escrito poco sobre el tema, serán los hijos de los emigrantes quienes lo introduzcan de manera más notable en la literatura, tal como ocurrió en Francia, por ejemplo. Sin embargo me parece muy importante hacerlo ya, en este momento, y somos nosotros quienes debemos abordar el problema. La función del escritor pierde sentido si no tiene por finalidad un acercamiento crítico a la realidad, a los problemas que padece el ser humano. La cuestión de la emigración es en estos momentos uno de los grandes retos que tiene planteada la humanidad, y la visión que se nos da desde los medios de comunicación no abarca la realidad en su conjunto” (Mayo 2003).

del sujeto “nacional”. Las observaciones críticas de los autores Tahar Ben Jelloun o Abdelkader Benali (que estudiaremos en el último capítulo), subrayan la necesidad de una reflexión sobre esta postura de silencio y encubrimiento ante un fenómeno que ha configurado los distintos contextos nacionales.

No habría que extrañarse, al contrario, de la destacada presencia del sujeto migrante en la novela negra y policiaca como “figurantes de una muy dudosa representatividad” (Kunz 2003: 133), fenómeno estudiado por Daniel Gier en su artículo breve “Caras nuevas” que traza “la figura del norteafricano y subsahariano” en la novela policiaca española a partir de 1975. Cabe mencionar, de todos modos, a Juan Goytisolo, quien sí ha tratado tempranamente y con profundidad la migración y el complejo proceso de las dinámicas cambiadas y cambiantes en sus relatos y novelas como *La chanca*, *Makbara*, *Las semanas del jardín*,<sup>200</sup> lo que merece ser estudiado aparte por su posicionamiento crítico y reivindicativo, el estilo rompedor e innovador y el firme compromiso por dedicarse a lo que había señalado críticamente Américo Castro décadas atrás: vivir en los tiempos, habitar la propia historia.

La sobrerrepresentación del migrante marroquí en la narrativa española no escapa a los estudiosos. Las razones expuestas para explicar tal fenómeno incluyen su visibilidad numerosa (constituye uno de los colectivos más grandes) y la imagen negativa de que es objeto. La inmigración marroquí también acapara la atención literaria por la cercanía geográfica, la proximidad histórica, la condición de frontera europea de Marruecos, y la conciencia de una visión perturbadora. Además, se destaca la exagerada representación de la (sensacionalista) llegada de las “pateras” a la costa española, lo que lleva al crítico Marco Kunz a denominar esta casi exclusividad del colectivo magrebí en la literatura como “una africanización imaginaria de la inmigración” (2003: 130).

Los críticos concuerdan en señalar que en términos generales, es una narrativa subordinada a un compromiso ideológico, bastante próximo al ensayo, que intenta

---

<sup>200</sup> Los esfuerzos por sacar un visado se invierten en *Las semanas del jardín*: cuando su solicitud de visado para visitar a su esposa en Francia es denegada, el esposo recurre a una escapatoria imaginaria para transformarse en cigüeña y así burlarse de las represivas leyes humanas que imponen restricciones territoriales y barreras al movimiento. Durante su vuelo el personaje ve el mundo desde arriba, en un espacio utópico donde se han suspendido todos los decretos de la extranjería: “fueron semanas gozosas y libres, exentas de fronteras y salvoconductos sellados. Cruzábamos sin documentación alguna territorios compartimentados, transgredíamos sus leyes mezquinas, eludíamos barreras de aduana y controles de policía, burlábamos la cicatería discriminatoria de los visados” (1997: 118). Cabe citar un deseo utópico (pero dañino) parecido en el protagonista de *La patera*, quien desea tener el visado cosido a su corazón para liberarse de los controles y barreras que obstaculizan su movimiento y matan su esperanza.

oponerse a cierto silencio (se podría añadir complicidad) que impera en torno a la “inmigración ilegal”, a la banalización de la tragedia del Estrecho, algunos incidentes racistas o a las críticas sobre el papel de los inmigrantes en la sociedad española. Tal narrativa busca por lo tanto “fomentar una convivencia desde una ética de respeto” (Díaz Narbona 2008: 17). Como esperamos mostrar a través de ejemplos concretos, en muchos casos los discursos literarios corroboran y mantienen, sin embargo, la subalternidad de la figura migratoria además de perpetuar una mirada colonialista o racista al reproducir (sin subvertir) los estereotipos e imágenes esencialistas, aún cuando los autores afirman, como objetivo explícito, cierta lucha contra lo mismo.

Junto con la problemática predominante de las “pateras”, en la narrativa española los temas más frecuentes son, por un lado, el racismo y la xenofobia, y por otro, la marginación y la delincuencia de extranjeros, además del mundo de la mafia y el tráfico de drogas y personas, del que el migrante es tanto verdugo como víctima (a veces con consecuencias mortales). Tal predilección por los aspectos de marginación y naufragio conduce a una representación bastante limitada de la problemática que consolida las identificaciones negativas, y aleja aún más al lector de la complejidad diversa y heterogénea de la migración. En la selección de obras “marroquíes”, los temas incluyen la corrupción, el contexto diverso que impulsa la salida, las dificultades de cruzar y el viaje incierto, los problemas identitarios; una crítica de las dos sociedades que convierten al sujeto migrante en sujetos desechables, desesperados y humillados, además de un cuestionamiento y reivindicación históricos. Ambos corpus se detienen en la desmitificación del Occidente y los riesgos o desafíos reales que debe encarar el emigrante, tanto en suelo marroquí como en el español.

Además de su función documental que se acerca al ensayo, esta literatura también tiende a fines didácticos y “éticos”, como hemos mencionado. Ofrece un mosaico de hechos y discursos entre “ficción” y “periodismo” que pretende transmitir unas claves de acercamiento y comprensión del ser humano y de la sociedad hacia una convivencia pacífica. Entre las conclusiones que recogen Blioumi y Beller en su breve ensayo “Migration Literature”, recalamos cierta noción estática de la cultura en los textos sobre la migración (en el contexto griego) que han estudiado: “there is a tendency to create a dual viewpoint, derived from the attempt to show various perspectives and different cultural modes of thinking” (2007: 369). Esta relación dualista (que abarca el corpus “transnacional” estudiado) corrobora los modos de pensar según categorías nacionales. Como resultado, el hibridismo se elude a favor de modalidades

estereotípicas. Es más, a menudo estos objetivos se dan a costa de cierta calidad formal o estética, como veremos más adelante.

Desde la postura española, las numerosas descripciones del país emisor aluden a un mundo de miseria, corrupción, desempleo, hambre, tradiciones y rituales diferenciadores donde la gente está abandonada a su suerte por sus gobernantes, y son víctimas de la injusticia. Observamos, junto con Lécivain y Boidard, que la gran mayoría de la ficción tiene por contexto la sociedad española, en un entorno urbano contemporáneo, con sus fronteras interiores donde predominan suburbios, barrios marginales y guetos, que esbozan paralelamente una geografía de fronteras sociales (2008: 162). Algunos ejemplos de tales características en la narrativa (española) se ilustran en las siguientes obras: *Yo, Mohamed* de Rafael Torres, *¿Dónde estás, Ahmed?* de Manuel Valls o *Gálvez en la frontera* de Jorge Reverte.

Tanto Ricardo Senabre (2003) como Marco Kunz señalan el predominio del realismo documentalista como uno de los “defectos” en la literatura española (contemporánea). En cuanto a su recurrencia en los textos sobre la inmigración, Kunz lo tacha de “anticuado” y “artísticamente insatisfactorio”, aunque reconoce como justificado el esfuerzo por informar a los lectores sobre lo que está pasando en el país, y ante todo, “el aprovechamiento del potencial sensacionalista que suelen tener las empresas arriesgadas y los accidentes y catástrofes” (Kunz 2003: 113-14). Esta tendencia se manifiesta claramente en el motivo relativamente frecuente de las “pateras” con títulos y fotos llamativas.<sup>201</sup> Apenas aparecen, por lo tanto, relaciones de convivencia/interacción positiva. Hay que destacar, por añadidura, la subyacente amnesia de la propia sociedad en cuanto a su pasado migratorio.

Lécivain y Boidard corroboran que la presencia del “otro marroquí” se refleja en obras que pertenecen principalmente a la literatura militante<sup>202</sup>, la novela negra y la

---

<sup>201</sup> Cabe mencionar el documental titulado “Destinos clandestinos” rodado por el periodista francés Dominique Mollard, quien hace un reportaje de su viaje en patera con un grupo de emigrantes en 2007. Con su navegador GPS logra pedir auxilio cuando amenazan con naufragar, salvando las vidas de los pasajeros en el proceso. Son rescatados, finalmente, por la guardia civil. Esto y otros ejemplos influyen, en parte, en la decisión de los escritores de ajustarse al imaginario mediático que se está creando sobre la migración.

<sup>202</sup> Por “literatura militante”, entendemos la postura adoptada por Héctor Agosti, es decir, un arte que hace referencia a los oprimidos y a su búsqueda de dignidad. Es una literatura que se contrapone al arte de evasión; propone la transformación. La describe una “literatura hecha acción”, que incita la denuncia y resistencia, yendo más allá de la descripción: “en la transformación de la conciencia no se presentan el lenguaje, ni tampoco la literatura, como términos accesorios, sino como muy principalísimos instrumentos de la mudanza”. En términos resumidos, es una literatura vinculada con la acción transformadora, el optimismo y el registro histórico. También involucra el papel del intelectual en los procesos de transformación: “para la doctrina de esta literatura militante, el ejercicio literario no es pasiva

literatura infantil o juvenil, y ofrece una yuxtaposición y comparación implícita de las dos sociedades. Sigue imperando la versión confrontada y dualista de los dos mundos llamados a convivir por la necesidad. Consolidando las observaciones de Domingo Sánchez-Mesa citadas anteriormente, muchos coinciden en que esta literatura es pocas veces objeto de estudio y viene representada por autores de distintos horizontes y de géneros igualmente diversos. Algunos de los autores han tenido una relación familiar con Marruecos o proceden del sur peninsular, donde se vive con mayor intensidad la entrada de los migrantes, como ha destacado el autor G. Hernández Guarch en la entrevista adjuntada en “Anexos”. Es más, los títulos o subtítulos de estas obras de estética notablemente realista reflejan el valor documental de la ficción o su voluntad de llamar la atención sobre hechos dramáticos, exóticos o trágicos.

En la representación ficcional estudiada, se puede trazar un cambio significativo a lo largo de los años – del silencio e inconsistencia a la emergencia de la voz de narradores marroquíes o “africanos”, como en *Donde mueren los ríos* (2007) o *Luna negra* (2004). Contrario a los argumentos de Daniela Flesler y otros críticos de esta literatura, Lécivain y Boidard mantienen que más allá de una mera proyección de clichés, “parece razonable ver en [la literatura española] una pugna por meterse en la piel del ‘otro’, y por darle voz propia, construyendo así un juego de alteridades, en el que se aúnan las voces de un mismo continente” (2008: 161). Este intento por “meterse en la piel del Otro” es justamente lo que critican muchos estudiosos no sin cierta razón.

Aunque nuestro estudio no llegue a las mismas conclusiones, vale subrayar que en su estudio, Lécivain y Boidard mantienen que la mayoría de los personajes marroquíes corresponde a seres innominados, ya que se refieren a la multitud de cadáveres presentes o a figurantes anónimos, a menudo desposeídos también de identidad en su propia tierra. Observamos, por otra parte, que las obras literarias (franco-marroquíes) como *Les cannibales* (1999) de Mahi Binebine o *Les clandestins* de Youssef Elalamy (2000) intentan dar voz y nombres a estas víctimas anónimas, olvidadas por las autoridades, pero cuyas historias constituyen una llaga abierta que refleja las graves iniquidades de sus sociedades de origen y destino.

Por su parte, de las veintitantas obras estudiadas, Kunz confirma que los inmigrantes son percibidos a menudo sólo como “especímenes poco individualizados”

---

sumisión a los tormentosos zigzagueos de la vida colectiva, sino agente poderoso de transformación en las ideas y los sentimientos del tiempo en que se manifiesta”. En Pulleiro, Adrián (2005) *Héctor Agosti* Buenos Aires, Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, pp. 48-49.



de grupos marginales o comunidades étnicas, y se ven reducidos a una imagen, que, pese a las declaraciones de solidaridad de los autores, se parece demasiado al cliché xenófobo del “inmigrante maleante” para poderlo subvertir e invalidar. Esto se observa especialmente en la novela negra donde el inmigrante (marroquí) figura como el delincuente o la víctima de los bajos fondos en los que se mueve. El caso de *Gálvez en la frontera* (2001) ilustra bien este argumento. En su análisis, Kunz también critica que “predomina el patetismo de la conmiseración con las víctimas necesitadas de ayuda [...] que muy probablemente les sirve a los inmigrantes mucho menos que a las conciencias atormentadas de los escritores y lectores españoles” (2003: 134). Es más, advertimos que raras veces se representa al extranjero como vecino, amigo o compañero de trabajo mientras que las mujeres inmigradas escasean como personajes literarios.

Una de las excepciones la encontramos en el relato de Ángela Vallvey “El cruce de civilizaciones”, publicado por primera vez en *Cuentos de las dos orillas II* (Monleón 2006). Vale la pena detenerse en un breve comentario del texto cuya narradora, una niña de 17 años, se opone a las imágenes dominantes del “moro” y se posiciona desde un lado más crítico y pluralista. El texto no llega a establecer, sin embargo, una fantasía literaria creativa o productiva. El aporte del relato es doble: cuestiona el empleo del término “inmigrante” para el “moro”, y critica la imagen hostil de esta figura que comparte largos vínculos históricos con España. Sin embargo, el personaje de “El Moro” resulta totalmente asimilado al “perfil español”, lo que pone en duda los “criterios establecidos” para la convivencia: el moro Mohamé recita versos de Jorge Manrique tras las noticias del ahogo de su amigo; comía jamón, bebía güisqui, y tenía varias novias. Aún así, no llega a ser aceptado en la sociedad española, lo que se muestra ampliamente al final cuando las mujeres se escandalizan de la noticia de que la vecina Carmina Soto está embarazada del hijo de Mohamé. Ante este asombro, la narradora responde: “bueno, así el crío no tendrá que cruzar a nado el Estrecho de Gibraltar cada vez que quiera venir a visitar a su padre” (Vallvey 2010: 231). Este desenlace remite además al “vínculo familiar” que traspasa las fronteras y une los dos pueblos, a pesar de su pasado ambiguo. El relato introduce, de todas formas, una perspectiva refrescante entre la generación joven, con los nuevos ciudadanos que se van incorporando a la sociedad española, lo que no debería generar antagonismos ni remolcar prejuicios antiguos.

Como hemos destacado anteriormente, se vislumbra una tendencia en la literatura estudiada hacia cierta individualización y protagonismo progresivo de los inmigrantes. A pesar de esta transición positiva, no se puede negar que tales personajes apenas tienen “consistencia”, parecen planos, resumidos a su colectivo, con una identidad a menudo reductora y simplificadora, como veremos de forma más detallada en algunas obras estudiadas, como *Donde mueren los ríos* de Antonio Lozano. De los textos estudiados - los publicados entre 1995 y 2006 (tendencia que continúa en los textos posteriores), Lécivain y Boidard subrayan que las variantes de compasión, conmiseración, rebelión y vergüenza por la situación de los inmigrantes se inclinan más hacia la figura del clandestino en su travesía por el Estrecho que hacia el “inmigrante legal o ilegal” que ya se encuentra en el territorio, y se van alejando de la empatía de las primeras épocas de la inmigración (2008: 182). A continuación, entablamos una relación dialéctica con todas estas tendencias aquí delineadas, a través de una exploración de una selección de obras, clasificadas según el género: policiaco, testimonial, juvenil. Esta opción nos permite sondear más eficazmente el impacto y el alcance de los textos entre el público, además del efecto en el lector. Por lo tanto, nuestra intención no es atenernos a una lectura estrecha del texto dentro de los confines del género sino que resaltar las representaciones ideológicas textuales, lo que nos permite indagar en la fantasía literaria creada en su relación con el imaginario social. A continuación, exploramos brevemente unas publicaciones tempranas donde aparece la figura del migrante (marroquí).

#### **4.2. La presencia incipiente de la figura del norteafricano clandestino en la novela española**

En este apartado, abordaremos dos obras que tratan tempranamente la temática de la inmigración marroquí: *Los espejismos* (1998) y *Aprende y calla* (1987). Nos parece importante detenernos en este temprano retrato para trazar mejor la evolución y repetición de algunas tendencias que aún se vislumbran en la literatura de migración. Hay críticos (como Marco Kunz) que señalan la novela *Los espejismos* de Gonzalo Hernández Guarch como una de las primeras obras sobre la inmigración clandestina marroquí en la narrativa española, escrita en 1972 (según deja constancia el autor al

final de la novela), y publicada más de dos décadas después. La obra narra en el tiempo presente y de forma autodiegética, las vidas paralelas de Salam e Inmar, que salen clandestinamente de Marruecos y Croacia respectivamente, en busca de una vida mejor y más digna, donde la pobreza y el hambre no les acechen. El uso del presente gramatical acentúa, mediante una técnica de introspección, el efecto de inmediatez de las vivencias de los narradores. Los caminos de los protagonistas se cruzan en la ciudad alemana de Hamburgo donde apenas disfrutan de un mundo mejor antes de que el destino les aseste otro golpe fatídico: la muerte para Inmar y la detención e inminente expulsión para Salam. Nos parece importante señalar las distintas etapas del trayecto de este último para así establecer su recurrencia en las novelas posteriores y además, aproximarnos a determinar las características que reúne la narrativa sobre la migración.

En el primer capítulo Salam decide salir de su país para escapar del hambre y la miseria. Narra cómo amasó el dinero con su amigo Karim, el viaje en el mar, escondido en la bodega de la barca de un español (el capítulo se titula “La patera”), el ahogo de su amigo después de que el patrón les ordenara saltar antes de llegar a la costa, y su esfuerzo por ir a Barcelona donde es reclutado como peón junto a veinte compatriotas más en la construcción de una carretera. A partir de aquel momento, el camino para llegar hasta Francia, su destino original, se convierte en arduo e inalcanzable hasta que sufra intencionalmente un accidente que le provee de los medios económicos para continuar el trayecto, pero a costa de su dedo meñique.

Los “negros” con quienes se encuentra Salam en el camino le cuentan su expulsión de Francia y se muestran agradecidos de la acogida en España, aunque son explotados: “en realidad, para Europa, sólo somos delincuentes. Es un delito ser oscuro [...] por lo menos aquí, en España no nos obligan a marcharnos” (Hernández Guarch 1998: 88). Como es bien sabido, esta imagen de la España benefactora se cambiaría por la España celosa de sus fronteras en los años ochenta y noventa, lo que está bien documentado en la colección de ensayos recopilados bajo el título *Literatura y pateras* (2004), editada por Dolores Espiauba. Es interesante constatar la clara construcción ideológica (y no utópica) de la identidad española a través del contraste establecido con Francia, más hostil y racista contra los inmigrantes “negros”. Cabe recordar que en aquel período, el español emigrante estaba en muchas ocasiones en las mismas condiciones que el emigrante “negro”.

Tras el peligroso cruce por los montes y a nado (la policía y sus perros persiguen al grupo) para llegar a Francia, Salam decide probar suerte en Alemania donde un

compatriota de Fez le facilita trabajo y alojamiento, y las ilusiones comienzan a materializarse. Su felicidad y relación amorosa con Inmar (también emigrante pero “blanca”) a quien inspira pena y compasión por su condición de pobre, desamparado y sin papeles, resultan efímeras, sin embargo, y la soledad, el vacío y las ilusiones rotas en mil pedazos (como los espejos en que se contemplan los protagonistas desde el principio), será lo que les espera al final. Como apreciará el lector, muchos de estos temas y sus variantes volverán a aparecer en las obras que optaron por recrear este primer paso en la emigración: el cruce y las maniobras del emigrante indocumentado por sobrevivir, lo que casi siempre lleva a un final trágico.

En esta primera novela, vislumbramos desde el título mismo - *Los espejismos* - el tópico que recorrerá, en distintas formas, casi todos los relatos de la inmigración; es decir, la falsa esperanza en una Tierra Prometida, de lujo, felicidad y riqueza que sólo trae decepción, rechazo, hostigamiento y en no pocas ocasiones, la muerte. Salta a la vista también el uso del término “patera” para describir la embarcación que trae a Salam y Karim a España, ya que no corresponde con su actual descripción que sólo se popularizó en los años ochenta, cuando España llegó a formar parte de la Comunidad Económica Europea y comenzó a vigilar más la frontera que daba acceso a Europa. Estas medidas provocaron un incremento de viajes más arriesgados y clandestinos por el Estrecho.<sup>203</sup> Señalamos, de todos modos, el sentido original del término recogido por Antonio Alcalá Venceslada en el *Vocabulario andaluz* que describe la “patera” como “un barco muy plano en el fondo para perseguir patos en sitios de poco calado” (1951: 459).

En los años setenta, España aún se consideraba como país emisor de emigrantes y es importante reflexionar sobre la influencia de tal realidad en el autor y el discurso literario que construye. Destacamos, por añadidura, el marcado énfasis en la discriminación racial, que también habrán sufrido los emigrantes españoles en los países del norte de Europa. Cabe establecer el paralelismo con el emigrante español retratado por Victor Canicio en su obra *Vida de un emigrante español* (1979), donde se percibe la misma miseria e indigencia, además de la humillación y racismo vividos:

---

<sup>203</sup> Algunas fuentes sitúan la temprana aparición del término en el artículo de José A. Carrizosa, “Encontrados los cadáveres de otros tres marroquíes cuya lancha naufragó en Tarifa”, publicado el 4 de noviembre de 1988 en *El País*. Sin embargo, al consultar el artículo, sólo aparecen los términos “embarcación” y “lancha”, lo que era más común en las publicaciones de esas fechas, como muestra otro ejemplo del mismo periódico: “un marroquí muerto y 18 desaparecidos al volcar una lancha en el Estrecho” (2 de noviembre de 1988) de J.C. Narváez.

En la frontera bajaron [los españoles] del autobús y no les dejaron pasar porque venían muy mal trajeados y en alpargatas de esparto, con cara de hambre y maleta de madera de las que hace el carpintero del pueblo. La misma maleta atada con cuerdas que se lleva uno a la mili [...] Hubo quien atravesó el Rin a nado por Estrasburgo. Y ha habido cosas peores, gente que ha pasado en camión, escondido entre la mercancía, en pleno invierno. Luego, cuando han ido a descargar se han encontrado a un hombre con las piernas heladas, que ha habido que amputárselas. (Canicio 1979: 68)

En *Los espejismos*, el migrante tiene claro que no tiene derecho “a participar [del] país” (Hernández Guarch 1998: 115) al que emigra, y desde su subalternidad, interioriza las miradas y comentarios racistas sabiendo que el color negro connota suciedad y desgracia. Desde las primeras líneas de la narrativa, se lee: “hay muchos, muchos como yo que son oscuros, tienen la piel quemada [...] y también tienen hambre” (1998: 19). Aunque hay un insistente énfasis en asociar el color negro con la miseria, la novela refleja sin embargo que es la pobreza la que predomina en la discriminación del inmigrante. Si aplicamos la lectura imagológica de Jean-Marc Moura a esta temprana novela sobre la inmigración, resalta el esfuerzo por construirse (ideológicamente) a partir del otro, en este caso, el más poderoso (Francia o Alemania) y el más débil (el negro africano). Los estereotipos en la construcción literaria se reducen a una función mimética ya que reproducen las imágenes predominantes en el imaginario social sin subvertirlas. Nos detendremos, a continuación, en otra obra temprana, *Aprende y calla* (1979) de Andreu Martín. Insistimos en la necesidad y utilidad de mencionar estas primeras publicaciones para mejor subrayar las incipientes tendencias en la representación del sujeto migrante marroquí por los autores españoles.

Fernandes Lino afirma que autores con un evidente compromiso político (Lorenzo Silva, Antonio Lozano, Jorge Reverte en nuestro caso) usan las convenciones literarias del género policiaco - el suspense, la búsqueda, la intriga - para abordar los tópicos de la migración y contribuir a su desmitificación. En su búsqueda de la verdad - identidad del asesino, las circunstancias del crimen, etc. - el detective desvela otras “verdades oscuras” en torno a la inmigración, a saber, las condiciones de vida que motivan el viaje al “Paraíso”, la trayectoria peligrosa, la corrupción en ambos lados o las condiciones de explotación y miseria en que están sumergidos (2010: 86). Mantiene que tales escritores crean un espacio alternativo para “imaginar la inmigración”,

ofreciendo al lector hasta una “perspectiva revolucionaria”; “one that transposes the reader into the shoes of the immigrant him/herself” (2010: 171). Los autores ubican a sus narradores, detectives o protagonistas en circunstancias físicas representativas de las que viven los inmigrantes económicos. A partir de una narración detallada desde la perspectiva de obstáculos a superar, el autor (de la novela policiaca) lleva al lector por las situaciones límite que probablemente nunca conocerá en la realidad de su vida: “these writers provide their readers with an immigrant point of view, as seen through the immigrant lens” (2010: 171). No compartimos del todo esta postura optimista del retrato del mundo de la inmigración, desde la perspectiva del inmigrante, ya que mantenemos que tales representaciones no superan la marcada asociación de la migración con la criminalidad. De hecho, en algunos casos, sólo sirve para corroborar esta arraigada conexión.

En una de las primeras obras de esta tendencia, *Aprende y calla* de Andreu Martín (1979), se evidencia la presencia espectral de inmigrantes *argelinos* que el lector sigue siempre desde lejos y cuyas vidas resultan tan misteriosas como el caso que pretende elucidar el detective Julio Izquierdo.<sup>204</sup> Se refleja una clara o intencionada ofuscación en cuanto al origen y circunstancias del trayecto de estos inmigrantes que supuestamente son argelinos pero que son deportados a Túnez en una ocasión, y en el informe de su detención, aparecen como “moros” y “negros”: “policía persiguiendo a *negros* y *moros* entre las barracas de Casa Antúnez, algún disparo que otro, y todo” (Martín 1979: 139, énfasis añadido). En otra ocasión, cuando el detective amenaza a la cantante argelina con denunciar a su hermano “ilegal” a la policía, le dice:

Si no voy a contarle todo a la policía, te vendrá a buscar y te harán preguntas, y acabarás por decir donde está escondido y lo enviarán de nuevo a *Marruecos*, a pudrirse de asco. (Martín 1979: 174, énfasis añadido)

---

<sup>204</sup> Andreu Martín es presidente de la Asociación Española de Escritores Policiacos. Es un escritor polifacético de cómics, guiones de cine y televisión, teatro, literatura infantil y juvenil. Escribió con Jaime Ribera una serie policiaca juvenil de once novelas, protagonizadas por el detective Flanagan. Fue reconocida con varios premios y con ediciones en el extranjero. La primera novela *Aprende y calla* (1979) de Martín fue escrita dos años antes para presentarla al premio “Libros de la Frontera”. El argumento gira en torno al descubrimiento de un negocio de inmigración clandestina, cuyo organizador resulta ser el futuro suegro del detective Izquierdo. Éste acabará trabajando con el culpable, ante la imposibilidad de desarticular la organización que dirige. Andreu Martín es conocido por sus retratos realistas y su crítica social además de sus denuncias latentes. Sus novelas se caracterizan por la constante presencia de la violencia, denuncia de los excesos policiales y sus tramas sórdidas. Peñate Rivero le describe como “maestro en el arte de combinar lo brutal y lo siniestro con lo humorístico a partir de situaciones extremas” (2010: 36).

Es decir, esta “obnubilación gentilicia” (Túnez, Marruecos, Argelia) transmite la ignorancia y desprecio de este “otro” pobre y miserable que se introducía en el panorama español de aquel tiempo.

En la novela, el inmigrante nunca aparece en primer plano, aunque hay una clara compasión por su miseria y explotación. En sus pesquisas por averiguar quiénes fueron los asesinos de su amigo Antonio, Julio descubre las actividades de una “organización” muy poderosa y su tráfico con argelinos para introducir una mano de obra barata en la construcción. El primer acercamiento a estos trabajadores es cuando bajan de noche, de la trasera de un camión de transportes, espiado por el detective, desde lejos. Se pone el acento en su aspecto miserable, su mutismo, su impotente silencio y resignación ante una cruda y terrible explotación de mano de obra dócil y barata:

[...] eran muy morenos, argelinos sin duda, y vestían ropas oscuras, sucias y deformadas por el tiempo. Sórdidamente callados y cabizbajos, unos pobres desgraciados que, huyendo de las malas condiciones en que vivían, se ponían en manos de esta organización que les metía ilegalmente en cualquier país europeo, les proporcionaba el trabajo más miserable, cobraba su sueldo y sólo les daba la mitad. Y ellos, bajo la amenaza de cárcel o, en el mejor de los casos, de ser deportados de nuevo a la vida que rehuían, nunca protestarían ni se rebelarían. Demasiado patético y melodramático para mi gusto. (Martín 1979: 88)

En otra ocasión, en una noche de borrachera con su novia Carmen, el detective especula sobre las condiciones y circunstancias de vida que han dejado atrás estos “argelinos” desgraciados, *imaginando* la explotación, vulnerabilidad y miedo bajo el que viven, lo que se agudizará en las siguientes décadas cuando España llegó a formar parte de la Comunidad Económica Europea, y cuando se adoptó una política más rigurosa de persecución policial. La representación evidencia, entonces, cierta compasión excesiva por el destino de la “mano de obra barata”, del “pobre moreno explotado” que aún no se percibía ni como “inmigrante” ni como una amenaza para la sociedad de acogida:

En África reclutan gente de esa que *vive en tribus en la miseria más tremenda*, y les prometen trabajo en Europa [...] los amontonan en barracas y les cobran como si fueran casas decentes, les pagan sólo la mitad del sueldo, la Organización se queda con la otra

mitad y el que les contrata se ahorra Seguros Sociales y demás problemas. Es la mano de obra más barata y la que menos protesta, porque si lo hacen los devuelven a su país. Y lo peor es que estas condiciones de vida deben ser mejores que las que tienen allí, o sea que *imagina cómo tienen que vivir. Imagina* lo que tienen que pasar en esos viajes de contrabando (Martín 1979: 96, énfasis añadido).

Esta “mano de obra barata” y desechable (un bloque homogéneo) contribuirá al crecimiento económico de España en las siguientes décadas y formará parte del panorama de la inmigración clandestina y el sector sumergido, tanto perseguido como tolerado en el ámbito español. En aquel momento (1979), la apariencia del inmigrante (no concebido/construido en los mismos términos como en la literatura más reciente) era fugaz en su paso temporal por España hacia otros países más ricos del Norte, como constata el detective. Aún cuando el narrador se solidariza con su victimización, no hay ningún esfuerzo por indagar en las razones más complejas que motivaron la salida del emigrante ni por comprender desde cerca las vidas individuales de estos personajes o concederles una voz propia.

Cabe mencionar que esta primera novela de Martín también traza el paso de víctima a criminal (del emigrante) cuando los argelinos (los “moros”) son usados por la organización para eliminar a algunos miembros. El miedo de la deportación, la promesa de un trabajo seguro y protección, además del deseo de vengar las detenciones de sus familiares y amigos son los alicientes que motivan su entrada en el mundo del crimen. Su presencia en España no modificaría el imaginario español hasta los años noventa, cuando los medios de comunicación se encargaron de advertir de una “invasión” incesante de pobres “ilegales” y cuando su paso comenzó a “perturbar” el territorio anteriormente “homogéneo y blanco”. De hecho, en *Aprende y calla*, el “problema” de la inmigración clandestina se concebía como algo *ajeno* a España, como bien muestra el reportaje periodístico que citaba el detective, y que se refería a “un “alijo” de contrabando de personas en la frontera de Italia y Francia, y a la estafa de que eran víctimas los inmigrantes en su intento por llegar a España desde Portugal:

¿Sabes donde los llevaban escondidos? Dentro de un camión cisterna, herméticamente cerrados, un camión cisterna de esos que a veces llevan gasolina, o gas, o líquidos. ¿Y sabes por qué los descubrieron? ¡Porque se estaban ahogando, se estaban quedando sin aire! [...] y, antes, a los que pasaban de Portugal, los llevaban en el doble fondo de un camión, un doble fondo de no más de [...] setenta y cinco centímetros de alto, y allí



iban estirados, los tíos, como en una lata de sardinas, cuatro o cinco donde hubiera sido difícil viajar uno. Y se dio el caso de unos cabrones que enredaban a los pobres tíos en Portugal. Los metían en uno de esos escondites, les cobraban todo lo que tenían, se liaban a dar vueltas por dentro de Portugal, sin pasar la frontera, y luego los dejaban en la montaña, en cualquier parte, ‘bueno, ya estáis en España, adiós’. (Martín 1979: 96-7)

Como es bien sabido, este panorama ajeno se convertiría, años más tarde, en una realidad española con pocas variantes: el peligro del camión cisterna se trasladaría a la “patera”, y el mar y el escenario de las estafas serían las playas desiertas de Marruecos en vez de las montañas de Portugal.<sup>205</sup>

Es interesante subrayar, además, la presencia femenina en la entrada de contrabando a España (a través de una barca de pesca), y el inevitable paradero en un burdel de lujo. De hecho, la argelina Zaida tenía que mantener a su hermano escondido tras las detenciones y deportaciones efectuadas. En este caso, la “suerte” de la mujer parece echada cuando un “pez gordo” se encapricha de ella y no sólo le arregla sus “papeles” de residencia sino que le consigue trabajo como cantante y bailarina exótica.

El énfasis en la figura del “moro” en esta temprana novela de detectives es importante para trazar la evolución en la representación marroquí con el asentamiento de este colectivo en el panorama español. Su creciente aparición en este género asociado con los bajos fondos de la sociedad y el compromiso con esclarecer la verdad sólo consolida su asociación con la delincuencia y degradación por algunas partes de la sociedad. Tal como hemos observado en el caso de *Los espejismos*, se destaca, además, la evidente construcción ideológica (y no utópica) de la identidad española a través del silencio sobre el emigrante español (que experimentó parecidas condiciones y circunstancias), y el empleo de otros países europeos (Portugal, Alemania) donde se traslada el drama de la tragedia o estafa del “pobre emigrante”. España se construye también como país de acogida (y no emisor de emigrantes), aunque hay una explotación implacable de la “mano de obra barata” (todavía no concebida como “inmigrantes” maleantes e indeseados).

---

<sup>205</sup> En *La patera* de Mahi Binebine, cuya versión original en francés salió en 1999, leemos sobre la ocasión en que el malí Pafadman fue estafado y cómo se juntaron para saquear la patera del timador que “afirmaba que los había llevado a España cuando, en realidad, se había limitado a pasearlos por alta mar durante tres horas antes de desembarcarlos en una playa desierta cerca de Tetuán”. Descubrieron el engaño a tiempo cuando escucharon el canto del almuédano, lo que provocó la huida del patrón que dejó la barca y el dinero atrás (Binebine 2000: 47-48).

De las dos tempranas novelas abordadas, España no es el país elegido del emigrante, sino un eslabón en su viaje hacia el “Norte”. En comparación con los otros países europeos, España se diferencia por ser algo más benevolente y generoso aunque explotador. Es más, el contacto con el autóctono se limita a la relación empleador versus trabajador miserable. Es decir, no se contempla ninguna interacción verdadera entre el “inmigrante” y el “autóctono”. El final no es tampoco feliz, sino trágico, acabando muchas veces en la muerte o la deportación, lo que confirma nuestra hipótesis del “retorno del moro”.

#### **4.3. La evolución de la figura del inmigrante marroquí en la novela negra.**

En la tradición literaria española, los términos “novela criminal”, “novela de detectives”, “novela policiaca o policial” y “novela negra” han sido usados con frecuencia como sinónimos, aunque algunos autores y críticos destacan importantes fases en la evolución del género policiaco en España, empleando para ello un término determinado. Cabe señalar que el término “novela negra” es en gran parte una transposición de la terminología francesa (*roman noir*) que se remonta a las cubiertas negras de la serie de detectives publicada por la editorial Gallimard en 1945. Hay que añadir, sin embargo, que la tradición literaria y las convenciones formales que definen la “novela negra” en España proceden principalmente del género estadounidense.<sup>206</sup> Esta relación íntima entre la “novela negra” estadounidense y la española ha sido estudiada por varios críticos quienes profundizan en la versión “hard-boiled”, y destacan la importancia de la crítica social y el realismo en ella:

---

<sup>206</sup> La novela negra se considera como un subgénero de la novela policiaca, y privilegia la denuncia social en vez de la resolución del misterio planteado como un juego de lógica. La novela negra nació en los EEUU y algunas figuras precursoras incluyen Dashiell Hammett y Raymond Chandler. Éstos incorporan al delito y al enigma un estudio o descripción del ambiente social en que todo eso ocurre. La novela negra estadounidense suele situarse en los ambientes sórdidos de los bajos fondos y el héroe es un personaje cínico y desencantado que debe enfrentarse, él sólo, tanto con el criminal como con un poder establecido generalmente corrupto (González Ledesma 2010: 89-90). Ledesma, uno de los representantes de la primera generación de la novela negra española, define el género como la que incorpora a la novela de enigma o misterio un estudio social o una cierta descripción del mundo exterior. El novelista no suele estar de acuerdo con el mundo exterior (injusto y sin ideales) y lo cambiaría un poco si pudiera (2010: 92).

La denominación de “novela negra” se aplica a una narrativa que describe sin contemplaciones la realidad social y que instala en el centro de la historia una nueva clase de investigador: el tipo duro (“hard-boiled”), desengañado pero constante, violento pero humano, solitario pero sensible a la amistad, sin demasiados recursos pero resistente a la corrupción, consciente de su deber aunque vea los límites de su acción, no carente de cierta cultura, capaz de jugarse el tipo por el caso o la persona que defiende, un hombre corriente y, al mismo tiempo extraordinario. (Peñate Rivero 2010: 22)

Para el crítico Javier Coma, el argumento de la novela criminal es un pretexto para el comentario crítico social, mientras que según Fernández-Colmeiro, es un tipo de literatura que reacciona absorbiendo y reflejando críticamente la realidad cotidiana.<sup>207</sup>

La opción de la novela negra por parte de algunos autores para abordar el entorno delictivo de la inmigración merece ser explorada. La novela negra es considerada como una novela social y como un espejo de los cambios sociales por muchos autores de su género, tales como Andreu Martín y Lorenzo Silva. En *World Literature Today*, Silva se contrapone a los que ven en la novela policiaca un simple juego y subraya su función de crítica social, que considera muy eficaz teniendo en cuenta el poder de seducción que ejerce el género (Gerling 2002: 94).<sup>208</sup> En el primer Encuentro Europeo de novela negra, celebrado en Barcelona en 2005, se advirtió que cada vez más los lectores y narradores descubren en la novela negra un medio eficaz para indagar en cuestiones identitarias, para reconocer la identidad de una sociedad sometida a fuertes cambios y para ubicarse en las coordenadas sociopolíticas de un país. No es de sorprender, por lo tanto, la creciente preeminencia de la figura migrante en el argumento de estas novelas, aunque hay que añadir que su presencia sigue asociándose, casi exclusivamente, con el mundo de la criminalidad y el peligro. Es decir, presenta imágenes reproductivas del imaginario social en vez de creativas y subversivas.

---

<sup>207</sup> Ver *Diccionario de la novela negra norteamericana* de Javier Coma (Barcelona, Anagrama) y *Historia crítica de la novela policiaca española* de José Fernández-Colmeiro (Michigan: UMI). De hecho, incluso se empieza a llamar la novela policiaca “novela social”, porque es la que mejor describe la sociedad en la que se desenvuelve (González Ledesma 2010: 94).

<sup>208</sup> Gerling, David Ross (2002) “An informal interview with Lorenzo Silva”, en *World Literature Today*. 76:2 (primavera); págs 92-97. Ante la pregunta de si puede tener categoría literaria la llamada novela negra, Francisco González Ledesma responde en la afirmativa. Destaca que el género ha obtenido los más altos premios y es materia de tesis e investigaciones (2010:93). Según Sánchez Zapatero y Alex Martín, las características de la actual novela negra española incluyen su arrolladora presencia mediática y editorial, su éxito entre el público lector, además de su desarrollo como “género capaz de vertebrar una tradición propia a pesar de la carencia de referentes” (2010: 71).

Teniendo en cuenta su íntima relación con los problemas sociales y el mundo de los bajos fondos, la novela negra española refleja (en algunos casos, desde una perspectiva crítica), cada vez con más frecuencia, el tema de la migración (haciendo de ello el argumento principal) y su (supuesto) vínculo con la delincuencia o el terrorismo. Las cuatro novelas estudiadas en este apartado ofrecen representaciones muy variadas del migrante marroquí, situado en los bajos fondos de la sociedad donde queda en gran parte marginalizado y en una situación precaria por ser indocumentado, lo que provee el contexto adecuado para el mundo oscuro del crimen y violencia, que intenta penetrar y esclarecer el detective.

Fernandes Lino identifica cinco tópicos sobre la inmigración que tratan críticamente los autores políticamente comprometidos en sus novelas policiacas. Vale la pena enumerarlos para poder ampliar y “dialogar” con estos temas:

1. la percepción de “invasión” que provoca la presencia migratoria en el país;
2. la opción por la prostitución como profesión “natural” de las mujeres migrantes;
3. la idea de que los inmigrantes quitan los trabajos a los autóctonos;
4. la percepción de que la corrupción de las autoridades sólo ocurre en los países de procedencia
5. la inmigración como opción temporal. (Fernandes Lino 2008)

A través de estos cinco tópicos, Fernandes Lino mantiene que las novelas ofrecen perspectivas internas del proceso migratorio como una alternativa al “reportaje voyeurista” que acapara la atención e informa al público. En las cuatro novelas estudiadas, estos cinco elementos están presentes de alguna forma. Para nuestro propósito, interpretamos el último punto (la inmigración como opción temporal) como la tendencia al “retorno del moro” en dirección sur.

Daniel Gier (2000), por su parte, traza la conexión entre las tendencias migratorias actuales y la literatura (la novela policiaca española) en su estudio que abarca el período entre 1975 y 2000. Critica la ausencia de estudios que aludan al racismo como elemento desestabilizador o posible lastre en el camino hacia la consolidación democrática, o como pieza fundamental de la novela negra. A modo de explicación, Gier observa que hasta hace pocos años, la “cara nueva” no era tenida en cuenta ya que no era percibida como una amenaza ni económica, ni social ni cultural aunque desde los años setenta, la aparición del “negro africano” quedaba constatada en

la novela policiaca. Otra posible razón puede radicar en la llegada temporal de los emigrantes a España en su paso a otros territorios europeos como Francia o Alemania. Esta tendencia está corroborada en la obra *Aprende y calla* de Andreu Martín (1979), donde se percibe la presencia incipiente de trabajadores clandestinos magrebíes en la construcción, considerada como el primer paso en el trayecto hacia Francia u otros países donde podían ganar más dinero aún siendo explotados. Entre sus conclusiones para el período estudiado (hasta el 2000), Gier observa que las apariciones del inmigrante norteafricano eran fugaces y casi siempre conectadas con el mundo de la droga, prostitución, crimen o el fracaso humano, corroborando de esta forma los estereotipos que persiguen a tales grupos. En este sentido, Gier se muestra mucho más escéptico que Fernandes Lino quien mantiene que los tópicos sobre la migración son abordados de manera crítica en la novela negra. Gier también señala la falta de voz propia de tales personajes en las novelas, lo que se podía considerar representativo de su silencio en la vida real. Advirtió, por lo tanto, que la representación del inmigrante se mantenía fiel a la impresión que de él existía en algunos sectores de la sociedad española.

La selección de obras del género negro para nuestra investigación data después del año 2000 (con la excepción de *Aprende y calla*), y se revela una importante evolución en la representación de la figura del sujeto marroquí, aunque hay unas claras similitudes con las conclusiones de Daniel Gier. El protagonismo y la voz propia del inmigrante sobresalen en varias de las novelas y, en algunos casos, el inmigrante no está restringido al mundo de la criminalidad sino que es simplemente una fuente de información e incluso llega a encarnar la figura del detective mismo. Sin embargo, por las extendidas descripciones del personaje inmigrante vinculado con el entorno delictivo, se acaban consolidando y normalizando los estereotipos sobre este “otro”.

La primera novela negra de Antonio Lozano deja adivinar por el título – *Harraga* (2002) – que el argumento gira en torno a la “mafia” y el tráfico de personas, lo que está íntimamente vinculado con el cruce clandestino en el Estrecho.<sup>209</sup> Sin

---

<sup>209</sup> Antonio Lozano nació en Tánger en 1956 (año de la Independencia marroquí). *Harraga* recibió en 2003 el premio Novelpol a la mejor novela negra en España. La obra fue reeditada en castellano en 2011. Es más, fue publicado en francés (2008) y en alemán (2011). En la revista *La Gangsterera*, a la pregunta sobre cómo relaciona personalmente el autor con el tema de la inmigración (“el tema de la inmigración es pues una relación importante para ti [...] ¿tiene algo que ver con el hecho de que hayas nacido y criado en

embargo, el protagonista no es un “harraga” y sólo aparece, de manera secundaria, la victimización y control de los que desean cruzar. “Harraga” se refiere a los que queman sus papeles para salir del país sin dejar rastro, nos cuenta el protagonista:

Les explicamos que era para protegerles, para que no los pudieran devolver en su lugar de origen, que nunca debían confesar. En realidad, era la organización que beneficiaba de esa situación. (2002:110)

Es decir, una vez que son dejados en sus sitios sin documentación, los pasajeros no se atrevían a salir, ni a abandonar el proyecto, ni regresar o pedir ayuda en el consulado, lo que garantizaba su fácil manipulación y mayor control.

Nos interesa explorar brevemente el planteamiento de realismo literario abordado por Darío Villanueva, y su aplicación a los efectos de realidad producidos en el lector, a través del título mismo de una obra.<sup>210</sup> Villanueva no se interesa tanto por “¿cómo la literatura copia la realidad?” sino por “¿cómo la literatura nos hace creer que copia la realidad?”. Es decir, no pretende analizar cómo los signos imitan o reproducen la realidad del autor, sino “cómo pueden engendrar en los receptores empíricos, mediante la configuración textual de un específico ‘lector implícito no representado’, un efecto de reconocimiento intencional de su propia realidad” (Villanueva 2004: 175). Queremos destacar la “trascendencia enorme” que tiene el inicio de un texto (que incluye el título) para la “productividad realista” de la obra:

Allí [el título] se puede constituir ya un ‘horizonte de expectativa realista’ que provocaría de inmediato en el lector el efecto correspondiente. Con ello se configura desde ese mismo momento inaugural un ‘lector implícito’ de voluntad realista”. (Villanueva 2004: 190)<sup>211</sup>

---

Tánger, hayas asistido a un colegio francés [...] y en la actualidad vivas en Canarias? ¿Las raíces son importantes en la identidad profunda de una persona?”), Lozano subraya significativamente que “soy nieto de emigrantes, hermano de emigrantes, amigo de emigrantes, testigo de migraciones y vivo en Canarias, emigración hecha pueblo. Sí, las raíces son importantes, pero cualquier ser humano que hurgue en su propia historia encontrará en ella la emigración, o dicho de otro modo el movimiento como parte de la naturaleza humana” (Mayo 2003).

<sup>210</sup> Darío Villanueva se apoya en los “efectos de realidad”, estudiados por Phillipe Harmon (1973): el efecto de realidad pasa, principalmente, por un efecto de autoridad, lo que está, a su vez, moldado por un efecto de coherencia interna de la obra (2004: 186).

<sup>211</sup> Darío Villanueva también se apoya en las aportaciones de Grivel, que hacen hincapié en el “poder del título”, “la auténtica primera frase del texto”. Poner título, subraya, es crear un interés, una expectativa, y prometer satisfacerla al lector (Villanueva 2004: 191).

Estas observaciones se extienden a otras estrategias empleadas que llevan a una lectura “intencionalmente realista”. Esta vertiente de la intencionalidad en el realismo literario resulta importante y estimulante en todo este capítulo que se apoya en el estrecho vínculo entre lo real y su referente en los textos sobre la migración. Tal como muestra el ejemplo del título “Harraga” (entre muchos otros estudiados aquí), esta primera frase condiciona la lectura del texto y podemos añadir que suscita en el lector un efecto realista. Las consecuencias inmediatas son la consolidación en el imaginario social de las asociaciones de la migración con la ilegalidad, mafia, delincuencia y peligro.

En una entrevista Antonio Lozano (autor de *Harraga*) explica cómo surgió la idea de esa primera novela y su planteamiento:

*Harraga* está escrita como un intento de ofrecer la visión del problema de la emigración desde la perspectiva del emigrante. Nuestra sociedad se lo plantea, por lo general, solo desde el punto de vista que le afecta: la seguridad, el trabajo, la pérdida de identidad. Obviamos por ello las preguntas fundamentales, que nacen del lado del que toma la terrible decisión de subirse a una patera. Está escrita también para mostrar el rostro humano, individual de la emigración frente a la homogeneización interesada que se hace del fenómeno desde el discurso oficial. (Mayo 2003)

La cita revela la clara evolución en el tratamiento y enfoque de la representación del migrante marroquí en la literatura española. Sin embargo, estos loables objetivos raramente se consiguen.

La obra *Harraga* gira en torno al protagonista, Jalid, quien se deja convencer por Hamed, un marroquí residente en España, para traficar primero con hachís y luego con personas. El negocio se complica, se ve obligado a matar a sus enemigos en varias ocasiones para salvarse, y su vida acaba en un manicomio en Marruecos (donde las autoridades le han dejado). Allí queda abandonado y olvidado, sin contacto con el mundo exterior hasta su muerte. La historia está contada en primera persona y se narra a través de una serie de flashbacks, desde la infancia del protagonista, su vida en Marruecos (donde gran parte del argumento se desenvuelve), los motivos de la emigración y hasta cómo acabó en el manicomio, lo que sólo se revela hacia el final con la muerte del protagonista. La obra deja claro que emigrar clandestinamente sólo lleva a

un fin trágico y parece corroborar la divisoria entre los dos mundos, donde la integración y el acercamiento ni se vislumbran ni se contemplan. Cruzar en “patera” es ser condenado a vivir una vida espectral y ser explotado miserablemente. Tales letanías se emplean para criticar la hipocresía de la sociedad española (explotadora, amnésica), donde el inmigrante se convierte en mero artífice narrativo:

Como sombras en tierra extraña, hostil, desagradecida. Irán a salvar los campos españoles como ladrones, apestados a los que se les permitirá encorvar sus espaldas [...] a condición de pasar desapercibidas, no hablar, no perturbar la paz europea. (2002: 110)

Emerge el discurso ético y moralizante que critica la sociedad española/europea, empeñada en negar y rechazar la inclusión de este “otro” maleante e indeseado. Esta postura también se vislumbra en la literatura marroquí sobre la inmigración clandestina, como ilustra *La patera* de Mahi Binebine en donde la preparación para el futuro en Europa debía consistir en:

Aprender a hacernos invisibles, a fundirnos en la muchedumbre, a rozar las paredes, a evitar mirar a la gente a la cara, a no dirigir la palabra a nadie, a enterrar nuestro amor propio, a cerrar nuestro corazón a las vejaciones y las injusticias [...] aprender a desdibujarnos, a no ser nadie: una sombra perdida en la masa, un perro vagabundo, una simple lombriz, hasta una cucaracha. (Binebine 2005: 52)

Como corrobora el ejemplo, el discurso de compasión y crítica de la suerte del inmigrante indocumentado en Europa no se limita al género policiaco sino que aparece en gran parte de la ficción estudiada desde los dos lados y muestra efectivamente la reticencia por afrontar los fuertes cambios a los cuales están sometidas las sociedades europeas.

En *Harraga*, cuando la familia marroquí le pregunta a Jalid por España, el protagonista consolida las imágenes dualistas, simplificadoras del uno y del otro: “no estamos hechos para eso [...] no nos quieren, no nos respetan [...] más vale que os quitéis de la cabeza la idea de atravesar el Estrecho” (2002: 139). La divisoria entre los dos mundos se ve muy arraigada y obstaculiza cualquier entendimiento o acercamiento



entre los dos lados. Se presenta el discurso del desconocimiento mutuo y odios arraigados basados en el antagonismo religioso pero con poca resonancia y eficacia en la narración, ya que se detiene en la soberbia marroquí y la barrera religiosa como potente separación y mutua exclusión de las sociedades. Tras la muerte del traficante Hamed en España, su madre expresa el desprecio y oprobio que le inspira el país europeo. Cuando el protagonista Jalid le visita para expresar sus condolencias, ella le espeta:

Diles a los cristianos [...] que no queremos sus estudios, sus trabajos, que tenemos la verdad de nuestro lado, que su paraíso se desplomará [...] infieles borrachos de dinero, de poder, devoradores de cerdo, nuestra miseria les hace dignos. (2002: 94)

La cita señala claramente la religión como elemento diferenciador y hostil entre los grupos.<sup>212</sup>

*Harraga* también critica cierta nostalgia española por un Marruecos del pasado, basado en la imaginación y fantasía más que en alguna realidad. Como destaca el protagonista Jalid, durante el Protectorado (español), el marroquí sólo era el paisaje “de una ciudad que fue suya mientras que nuestro sudor barato les proporcionaba la vida fácil que fuera de aquí, no volverían a encontrar y que es su auténtica añoranza” (Lozano 2002: 108). Es decir, el autor critica esta visión colonialista que aún predomina en los debates y discursos sobre la migración, que siguen perfilando al moro como incivilizado, pobre, atrasado o sospechoso. Se entrevé, por lo tanto, cierta crítica de la representación ideológica de la identidad española, sin proponer, sin embargo, una alternativa utópica, siguiendo los términos de Paul Ricoeur y Moura.

Aunque se percibe un intento por convertir al protagonista y traficante en un héroe arrepentido que vengue los abusos a los que están sometidos los pobres y más

---

<sup>212</sup> Resulta muy interesante recurrir al autor egipcio Qasim Amin (1865-1908) quien abordó críticamente las imágenes mutuas que Oriente y Occidente han tenido. Se detuvo en la antigua enemistad a causa de la diferencia de religión, motivo de la ignorancia recíproca, “lo que determinó que las respectivas mentes [de Occidente y Oriente] se hicieran una imagen del otro falsa e irreal”. En esa temprana fecha, el estudioso reconocía la cultura del otro y proponía una auto-crítica: en materia de la ciencia y la técnica, subrayaba el atraso con respecto a los occidentales y criticaba la actitud defensiva adoptada, que se recurría a cierta superioridad moral: “como si lo único que nos interesase fuera borrar la vergüenza que nos produce ese retraso, intentamos vengarnos y para ello, no encontramos nada mejor que recurrir al argumento de que si bien ellos nos adelantan en lo material, nosotros somos mejores en el terreno de la moral y de las buenas costumbres” (en Pachecho, Juan Antonio (1994) “La imagen del otro en el pensamiento árabe moderno”. En Juan Bargalló (ed.) *Identidad y alteridad*. Sevilla, Alfar, p. 189).

débiles, predominan los personajes marroquíes que son criminales o traficantes. El final es trágico, con un evidente mensaje disuasorio de cara a las consecuencias fatídicas de la emigración. Hay un claro énfasis en “el retorno (en dirección sur) del moro”, en encontrar un mundo mejor desde África misma, lo que se percibirá también en la siguiente novela sobre la inmigración del mismo autor.

La segunda novela de género negro de Antonio Lozano, *Donde mueren los ríos* (2007), es resumida en la contraportada como un

asombroso fresco literario de la emigración, el exilio y la explotación sexual: el retrato de unos tiempos en los que arriban a diario a las costas canarias centenares de hombres, mujeres y niños, protagonistas del gran drama de nuestra época, en busca de un paraíso virtual al que muchos jamás llegarán.

Como hemos visto anteriormente, el autor manifiesta su compromiso y compasión por los temas sociales, al mantener que la creación y sobre todo la literatura debían cumplir el objetivo de completar la visión del mundo, aportando el elemento crítico del que a menudo carece la información. Dentro de este marco, su obra se concibe, una vez más, como un intento de ofrecer la visión del problema de la emigración desde la perspectiva del emigrante. Su intención es mostrar el rostro humano e individual de la emigración frente a la homogeneización interesada que construye el discurso oficial:

Se trata de mostrar al emigrante como lo que es - un ser humano cargado de una experiencia vital hecha de pasado, presente y futuro, un individuo con una vida propia pero invisible a los ojos de una sociedad que sólo es capaz de percibirlo como un peligro. (Mayo 2003)<sup>213</sup>

Para tales propósitos, la opción por el género policiaco se presenta como acertada al situar el inmigrante en un contexto de crimen y marginación, desde el cual se critica las imágenes estereotípicas. Este esfuerzo por meterse en la piel del inmigrante y mostrarlo *cómo es* realmente ha sido criticado, sin embargo, por Daniela Flesler en su estudio *The Return of the Moor*, crítica que desarrollaremos más tarde en este capítulo.

---

<sup>213</sup> Entrevista de Zeki Mayo con Antonio Lozano, publicada en la revista digital *La Gangsterera Total*: <<http://gangsterera.free.fr/EntreAntonioLozano.htm>>

Ante tan loables comentarios del bien intencionado y “comprometido” autor, ahondaremos en algunas consideraciones y defectos en que cae esta segunda novela sobre la inmigración.

*Donde mueren los ríos* presenta, de manera plurivocal, a cuatro protagonistas africanos que narran sus vidas en una oscilación de tiempo y espacio, entre el pasado y el presente. En la portada aparece una foto de Alicia Núñez Castillo en donde están cinco niños africanos, con ropa harapienta mirando hacia el mar. Son todos menores, lo que no augura buenos presagios para una España y una Europa que gasta millones en impermeabilizar sus fronteras. Además, hay una clara desconexión entre esta foto de portada y el argumento de la novela, lo que parece confirmar el efecto llamativo y distorsionador de los discursos periodísticos y políticos, y que pretende criticar el mismo autor.<sup>214</sup> Los destinos de los cuatro protagonistas de distintos países africanos se cruzan en las islas Canarias donde viven en la clandestinidad e inseguridad. Los cuatro personajes - de Sierra Leona, Marruecos, Mali y Mauritania - narran sus historias desde múltiples puntos de vista. El común denominador es la búsqueda y esperanza de/en una vida mejor en Europa pero ninguno ve en España una residencia permanente. A pesar de la ayuda y beneficencia que reciben, son conscientes de que no son deseados en esta “sociedad de blancos”, que son “de fuera” - siempre están perseguidos por la policía y viven en condiciones infrahumanas.

La protagonista marroquí, Fatiha, pasa milagrosamente sin embargo, a ser integrada en la sociedad y dotada de cierta agencia o poder de enunciación. Este último sólo sucede, de todos modos, a costa del rechazo total y alejamiento de todo su pasado en Marruecos, país de donde escapó y que critica por ser represivo, violento y machista. Después de prostituirse durante dos años, Fatiha encuentra un trabajo en un centro cívico que ayuda a inmigrantes. Tras el asesinato de una prostituta senegalesa y amiga suya, decide investigar el caso, tanto por ella, como por la víctima. Se convierte en una especie de detective (ocasional) que sondea en el mundo oscuro de la clandestinidad y explotación, en donde se mezclan varios personajes, tanto de la sociedad española como extranjera. Destacamos que este ejemplo literario corrobora una vez más nuestra hipótesis del “retorno del moro” (en dirección sur). La novela no contempla la integración o convivencia de estos sujetos dentro de la sociedad “española”. En el caso

---

<sup>214</sup> Es significativo señalar que una foto muy parecida - cuatro niños sentados y no de pie, que miran el mar con unas pocas pertenencias a su lado - aparece en la versión traducida al español de la novela *Hope and other dangerous pursuits* de Laila Lalami.

de la protagonista marroquí, la integración se efectúa a costa de la ruptura con el vínculo marroquí.

Aunque no la abordamos explícitamente, la cuestión de género está presente en la mayoría de los textos. Lécivain y Boidard (2008) señalan en su estudio de narrativas españolas sobre la inmigración que el peor papel en Marruecos se lo lleva la mujer y los distintos relatos introducen a menudo un debate sobre la condición femenina en los países musulmanes. En gran parte, las narrativas presentan la inmigración como una oportunidad para las mujeres marroquíes que ya no quieren adecuarse a las normas sociales impuestas por su sociedad y quieren llevar una vida independiente, como es el caso de Fatiha en *Donde mueren los ríos*. Como veremos, la inmigración también presenta a la mujer la esperanza ante la pobreza o ante el rechazo de la sociedad, lo que se evidencia tanto en la narrativa española como en la marroquí. Por añadidura, la mujer inmigrante es vista como más vulnerable por su falta de formación, pero también es la que más se esfuerza por integrarse en la sociedad receptora, lo que se confirma con el ejemplo de Fatiha.

Sin duda, *Donde mueren los ríos* adopta una postura compasiva ante la situación migratoria y usa las convenciones de la novela negra para criticar Europa y su hipocresía. Sin embargo, el inmigrante está construido como víctima, como *outsider* que no puede integrarse ni tener éxito en una Europa hostil y cerrada. De todas maneras, si el inmigrante es educado y reniega de su pasado a cambio de una España democrática con valores culturales superiores, se vislumbra cierta esperanza de una futura residencia en el territorio de acogida. Desde el análisis imagológico de Jean-Marc Moura, se vislumbra una construcción ideológica (y no utópica) de la identidad española (homogénea) a través de la asimilación del otro y la eliminación de la diferencia. Cabe citar las conclusiones de los investigadores Rodríguez-Meguizo y King quienes abordan la percepción española que concibe la integración de “norteafricanos” y “negros” como problemática, debido principalmente a factores culturales y lingüísticos. Advierten que:

Spanish society's perception of integration is an assimilationist one which demands that migrants forego their distinctive linguistic, religious and other sociocultural characteristics in order to conform to those of the host population.<sup>215</sup>

---

<sup>215</sup> Citado en Barahimi, Mina (2009) “The Role of Law in Othering Moroccan Immigrants and Preventing their Integration into Host Societies. The Contradictions of Immigration Law and Policy in the Netherlands and Spain”, en *Intersections*, 10, núm. 1. Seattle: University of Washington, pág. 11.

En *Donde mueren los ríos*, el sospechoso principal (de haber matado a Aida, la prostituta senegalesa) es un senegalés indocumentado que explota a los otros trabajadores africanos, recién llegados. El senegalés actúa de mediador entre los empresarios y la “mano de obra barata” y es sospechoso, además, de estar involucrado en el tráfico humano. Mantenemos que el detenido enfoque en el comportamiento abusivo, explotador y criminal de esta figura inmigrante durante gran parte de la novela desvía la atención de los empresarios españoles culpables, que nunca aparecen en primer plano, desestimando así su complicidad y criminalidad.

Como en las otras novelas discutidas en este capítulo, a saber *Ramito de hierbabuena* de Gerardo Muñoz o *Luna negra* de María Vallejo Nágera, la segunda novela de Lozano también intenta profundizar en los países de origen de los inmigrantes con datos históricos, características de la sociedad y las tribus y un acercamiento a sus costumbres o cultura. En *Donde mueren los ríos*, esto se manifiesta a través de la mención continua de autores africanos, de dichos o pequeños relatos de la cultura o tradición *peul*, de las diferentes tribus y sus características, de costumbres (excluyentes) como la circuncisión, etc. En varias ocasiones, los prejuicios predominantes o el intento de informar al lector de “temas africanos” encasillan al inmigrante en un molde culturalista que dificulta una aceptación híbrida o cambiante del sujeto migrante. Huelga añadir que en algunas ocasiones, el autor intenta ensalzar la figura del inmigrante, deteniéndose exageradamente en su honor y buena conducta en la interacción con la sociedad española. Como ejemplos, destacamos el énfasis en la exagerada rectitud del inmigrante *peul* y al final, la decisión de Tierno de no aceptar un pasaporte falso por su deseo de intentar hacer las cosas por la vía legal.

Una de las pocas soluciones vislumbradas en *Dónde mueren los ríos* es el retorno (al país de origen) donde por lo menos el emigrante puede vivir con dignidad y entre los suyos. De este modo, el inmigrante se resigna a su victimización y no contempla reivindicar una situación mejor en el país de acogida: “si creéis que es mejor regresar en silencio al lugar de donde vine, también lo haré” (2007: 189), dice Usman a los españoles y los “españolizados” que intentan ayudarlo después de las amenazas y palizas de las que fue víctima. Esta postura desvincula a la sociedad receptora de la responsabilidad de invertir en la integración de los inmigrantes y desvía el cuestionamiento de una identidad que se sigue construyendo como castiza, homogénea y blanca. Concluimos que las dos novelas de Lozano, publicadas en 2002 y 2007, no plantean ni conciben cierta convivencia en la sociedad de acogida sino al contrario, para

los inmigrantes, la experiencia migratoria casi siempre acaba mal: en el retorno, la deportación o la muerte, a veces violenta.

*Ramito de hierbabuena* (2001) de Gerardo Muñoz Lorente es una novela que parte de la investigación y según leemos en la portada y la contracubierta, tiene la pretensión de acercarnos a *la realidad* de la inmigración, en concreto a la trata de blancas y la prostitución.<sup>216</sup> Sensibilizado por las numerosas muertes acaecidas entre los inmigrantes que intentan cruzar clandestinamente el Estrecho, el autor decidió viajar a Marruecos para recabar testimonios e información que le han servido para escribir la novela. En la web oficial del escritor ([www.gerardomunoz.com](http://www.gerardomunoz.com)), leemos, es más, que *Ramito* es la primera novela española que trata el problema de la inmigración, “mostrando no lo blanco ni lo negro, sino lo más concreto de esta realidad”. Como muestra nuestra selección de textos, este dato no es del todo verdadero.

En *Ramito*, son las convenciones de la novela policiaca las que se prestan a la exploración de los bajos fondos de la mafia, el secuestro, el retrato de unos asesinos y por qué no, a la historia romántica de dos marroquíes cuyos destinos no se unen. El título de la obra aparece en árabe subtítulo y con el reclamo de “un acercamiento a la realidad de la inmigración”, tan recurrente en la mayoría de las obras cuyo enfoque se limita al tráfico de drogas y humanos, y a una larga lista de personas sin escrúpulos, machistas, patriarcales o desesperadas que estarían dispuestas a todo para cruzar el Estrecho.<sup>217</sup> La novela incluye un glosario que explica los términos árabes esparcidos a lo largo del texto el cual puede interpretarse desde dos argumentos paralelos. Por un lado, Jara, un detective español, perturbado por la indiferencia social ante la muerte de tres mujeres marroquíes en condiciones parecidas y con marcas de violencia, decide

---

<sup>216</sup> En la web oficial de Muñoz Lorente, leemos que el autor comparte su compromiso con los ideales de progreso, libertad y justicia social (su actividad política) con su vocación literaria. Fue diputado en las Cortes Valencianas entre 1987 y 1991. Su interés y contacto con el mundo musulmán es particularmente sobresaliente. En noviembre de 2004, la TVE2 dedicó en exclusiva un programa (dentro de “Islam Hoy”) a las obras de Muñoz Lorente relacionadas con el Islam, entre ellas *El Rosario de Mahoma*. Es más, en 2006 (26 de marzo), en el mismo programa de “Islam Hoy”, el autor fue entrevistado sobre su último libro *Refugio de libertad*. Gerardo Muñoz ha participado en varias conferencias y charlas sobre el Islam; la expulsión morisca y la Guerra del Rif.

<sup>217</sup> En su breve análisis de la novela, adjuntado en la web oficial de Gerardo Muñoz, Omaha Ramito Rico se detiene en el retrato heterogéneo español (sobre la migración marroquí) expuesto en la obra: hay quienes conviven con los marroquíes aunque mantienen su distancia, como la tía de Fali; el granadino Fali que no distingue entre el uno y el otro y reconoce la contribución árabe en la península; hay quienes ven al inmigrante como inferior, diferente y por lo tanto, no merecedor del mismo trato y finalmente, los como el detective Jara, que ve en este otro un ser igual aunque al final se rinde a la presión social y autoritaria. Para la autora, estos perfiles distintos reflejan la heterogeneidad en la sociedad española que es consecuencia, hasta cierto punto, del ritmo rápido de cambios y los distintos grados de asimilación por los sectores, además de la no identificación con la realidad que obliga a gente a emigrar.

encontrar al verdugo a pesar de la reticencia administrativa. Por el otro lado, hay un repaso etnográfico, sociológico e histórico del norte de Marruecos para indagar en las costumbres, creencias, rituales del pueblo amazigh y la situación socio-económica que impulsa la emigración al país vecino. A través de ello, se establece un cuadro de imágenes cruzadas desde los dos lados, con un intento de profundizar en el rechazo de esta comunidad migratoria en España y los comunes prejuicios marroquíes sobre los españoles.

En su crítica aguda (y acertada) de la obra, Kunz cuestiona la legitimidad del objetivo de Muñoz Lorente al representar la intensa y apasionada relación protagonizada por una pareja descrita como “verdaderos Romeo y Julieta de nuestro tiempo” en la contracubierta. Muñoz Lorente había declarado que la idea inicial de la novela se concibió al ver en un periódico la foto de una náufraga muerta, que le sirvió como modelo para crear a Maimuna, su protagonista. Coincidimos con Kunz en que el uso de dicha foto en la cubierta de la obra profana el recuerdo de la muchacha anónima “con una total falta de respeto por la persona real que perdió su vida, y sirve como imán que debería atraer a los compradores” (2003: 119).

Nos interesa explorar brevemente algunas de las imágenes cruzadas que emergen en la novela. Basadas en las aseveraciones del personaje (marroquí) Habib al final de *Ramito*, uno de los objetivos que guía el argumento es superar la brecha entre el racismo y los prejuicios de muchos, y la gran ignorancia sobre el pueblo marroquí. Habib se dio cuenta de que:

Los españoles, pese a no considerarse racistas, según encuestas oficiales, lo cierto es que tratan en general a los forasteros procedentes del sur con un recelo sólo comparable a su ignorancia acerca de la cultura, la realidad sociopolítica y el modo de vida de éstos. Piensa que muy poco se han molestado los españoles en conocer a sus vecinos meridionales a pesar de lo cerca que están y de haberlos dominado militarmente durante bastante tiempo. Prueba de ello es que todavía hoy, como hace mil años, sigue confundiéndolos a todos ellos, árabes y amaziges, marroquíes y argelinos, con el peyorativo término de “moro”. (Muñoz Lorente 2001: 313)

De hecho, las pesquisas del detective por descubrir al asesino de las mujeres están supeditadas y dominadas por un marcado retrato de la vida amazigh, que encasilla y restringe al sujeto marroquí desde una visión culturalista y simplificadora. Resulta útil

reproducir algunos ejemplos para demostrar hasta qué punto el narrador impone un cuadro limitado pseudo-etnográfico en su ambicioso y arrogante esfuerzo por “explicar”/penetrar la vida de los amazigh.<sup>218</sup> Se va hasta el extremo de recurrir a las fechas del calendario musulmán para retratar la vida de la víctima Maimuna (nombrada “Ramito de hierbabuena” por su amante), aún cuando se enfatiza que:

Los rifeños mantienen tradiciones y supersticiones preislámicas muy arraigadas, que no siempre están del todo conformes con las aleyas coránicas, por eso entre los ulemas más ortodoxos están considerados como disidentes. Pese a ello, la mayoría de los rifeños son en verdad buenos musulmanes suníes. (2001: 24)

Asimismo, en el intento de mostrar las imágenes cruzadas desde los dos lados, el narrador se detiene en las etimologías de términos tan cargados como “bereber” o “irumien”. El valor informativo y educacional de abordar en profundidad el origen de etiquetas prejuiciosas es indiscutible. En el presente contexto, sin embargo, esta visión sirve para apartar a los dos grupos forzados a convivir en una España configurada y plural:

Del mismo modo que los españoles, en general, llaman despectivamente ‘moros’ a todos los musulmanes, sean árabes o no, los rifeños usan *irumien* (pronunciado *eromien*) como denominación peyorativa para referirse genéricamente a los cristianos. (2001: 31)

Es decir, en vez de centrarse en “la realidad de la inmigración” – el sujeto migrante en España – el narrador indaga, desde una mirada distante y separadora, en la

---

<sup>218</sup> La novela insiste en la diferencia entre el árabe y el amazigh, remontando al origen de la palabra “bereber” y su sentido peyorativo: “Los primeros bereberes se asentaron en el norte de África hace aproximadamente nueve mil años. Hacia el siglo XII a.c., se extendían desde las islas Canarias hasta el oasis egipcio de Siwa y desde el Mediterráneo hasta el Níger [...] el término bereber procede del árabe, significa balbucear, tartajear, y se debe al idioma que los bereberes hablan, tan incomprensible para los primeros árabes que invadieron el norte de África. La verdadera denominación común a todas las tribus bereberes es la de amazigh, conforme a la creencia que tenían de descender de un tronco de la familia de Cam, llamado Mazigh. Amazigh significa “hombre libre” y en la actualidad, tal vocablo es preferido por ellos para definirse, ya que bereber es un término arcaico, despectivo y extranjero que equivale a bárbaro”. (2001: 27). No negamos lo interesante e informador/revelador de tales erudiciones. Lo que criticamos, sin embargo, es la insistencia en encapsular al sujeto emigrante dentro de esta lectura culturalista, que no sirve para acercar a los dos pueblos. Añadimos, es más, que este énfasis en destacar tradiciones amazigh evade una lectura del sujeto inmigrante como miembro partícipe de la sociedad de acogida.



historia y cultura del otro para acercarle al uno (lector español).<sup>219</sup> Es desde esta mirada histórica/etnográfica que se pretende despejar los estereotipos e imágenes arraigadas que incentivan el racismo y la xenofobia de un colectivo relativamente ignorado y desconocido, a pesar de la geografía e historia cercanas. Este punto de partida es a la vez la mayor limitación de esta obra que sólo corrobora imágenes dualistas del otro. A modo de ejemplo, aunque el narrador omnisciente reconoce que muchas de las tradiciones (amazigh) referidas ya no se practican, insiste en encuadrar, aún así, a los personajes dentro de tales creencias.<sup>220</sup> Resulta esclarecedor traer a colación los comentarios de Arif Dirlik sobre los riesgos que corre el mayor énfasis en lo cultural a costa de lo social:

Unlike `social´ which stresses the `here and now´, `cultural´ facilitates the connecting of the experience of the `here and now´ with some originary point of departure somewhere, drawing attention away from the historically concrete unfolding of identity (its dialectics) to its entrapment in confrontations of abstract cultural belongings (its dialogics). The two versions speak to different historical circumstances with different social and political expectations. (Dirlik 2002: 222)

Aunque nuestra intención no es extendernos en las imágenes cruzadas presentadas en el texto, nos parece importante valorar brevemente el tratamiento (mimético vs. creativo) de los comunes prejuicios de cada grupo. Una carta de Habib a su amada en el pueblo marroquí, confronta al lector con los difundidos imatopos de los marroquíes y una explicación o acercamiento al porqué (de los prejuicios), con una esperanza y petición de que se diferencie al marroquí “malo” del “bueno”. Al destacar la tradicional desconfianza del magrebí respecto al español por la aún reciente historia turbulenta del colonialismo y el Protectorado, el protagonista Habib afirma que:

Nuestro carácter es mucho más inquieto, más rebelde, que el de los negros y el de los indios, cuyos antepasados recientes padecieron esclavitud. Nosotros, por el

---

<sup>219</sup> Repetimos que del mismo modo que se detiene en la diferencia entre el amazigh y el árabe en Marruecos, el texto también elucida el origen del término “irumien”, en un intento obsesivo de indagar en un mayor conocimiento de este vecino despreciado y receloso: “en singular, el término es *aromi* (pronunciado arome), derivado de Roma, y con él definen a cualquier europeo o americano, sea en la nacionalidad que sea, siendo el femenino *taromi*” (Muñoz Lorente 2001: 31).

<sup>220</sup> A modo de ejemplo, citamos la tradición *yarit* de casarse con el hermano del viudo; el hecho de estar prometida desde la edad de 7 años; la ocultación completa de la mujer en público al que sólo accede con el permiso del marido; el mal augurio de “ojos azules” apoyado en enseñanzas de la escuela coránica y *Las mil y una noches*, etc.

contrario, estamos más acostumbrados a defender nuestros derechos, a rechazar los abusos, quizá porque hemos sufrido más y conocemos mejor a los europeos, de los que somos vecinos. (2001: 175)<sup>221</sup>

Tales juicios ideológicos (de la representación de la identidad marroquí desde una enunciación española) no son poco comunes en la novela. Es más, en su intento por “ensalzar” al marroquí, el personaje Habib culpa a los argelinos por la discriminación y rechazo que sufren en España ya que estos últimos “no han venido con ánimo de ganarse la vida trabajando honradamente, sino con el propósito de vivir como parásitos, de enriquecerse robando o extorsionando, incluso a su propia gente” (2001: 176). Por las alianzas de tales grupos “con sus hurtos, peleas, chantajes y violaciones”, los españoles, nos informa el personaje, tienen a todos los “moros” como delincuentes peligrosos, debido a su “comprensible indignación e ignorancia sobre nosotros” (176). Es decir, se refleja la representación de la alteridad magrebí desde estereotipos reproductivos (y no productivos) que corroboran la identidad española homogénea a partir de la construcción diferenciadora y culturalista del otro. No es sorprendente, entonces, según el mismo Habib, que donde hay mayor concentración de “gentuza de esta calaña”, como El Ejido o Roquetas, surgen conflictos más frecuentes y graves.<sup>222</sup> Habib concluye su carta con la firme esperanza de que los españoles y autoridades aprendan a diferenciarles, ya que la mayoría sólo quieren regularizar su situación y ganar la vida honradamente. En suma, reiteramos que el perfil marroquí se divide en bueno y malo. Es más, la mala imagen del “moro”, si creemos al personaje Habib (a

---

<sup>221</sup> Recordamos el perfil del emigrante magrebí a finales de los años setenta retratado por Andreu Martín en su obra *Calla y aprende*, que presenta una representación opuesta. Volvemos a citar este perfil, observado por el detective: “Y [los moros], bajo la amenaza de cárcel o, en el mejor de los casos, de ser deportados de nuevo a la vida que rehuían, *nunca protestarían ni se rebelarían*. Demasiado patético y melodramático para mi gusto. (Martín 1979: 88, énfasis añadido)

<sup>222</sup> El 6 de febrero de 2000, un marroquí de 24 años (que sufría problemas mentales) apuñaló a una mujer en el mercadillo de St María del Aguila. Hubo otros dos asesinatos en los invernaderos ocurridos unos días antes. El pueblo sale a protestar y brotan actos vandálicos; varios comercios de magrebíes son quemados y grupos de vecinos armados con palos acorralan y apedrean a los inmigrantes, atacando también la sede de la ONG *Almería Acoge* en El Ejido, entre otros locales. En 1998, Juan Goytisolo escribió “El Ejido, quién te ha visto y quién te ve” donde criticaba los comportamientos racistas y xenófobos en contra de los inmigrantes marroquíes y subsaharianos en el Ejido. Indagaba en la historia del desprecio y odio secular contra el moro para entender la situación de aquel momento: según el autor, la secular aversión al moro constituía el sustrato histórico justificativo de los apaleamientos y expediciones “de castigo” de unos “cristianos viejos disfrazados de europeos nuevos, y del silencio cómplice de poblaciones enteras de El Ejido” (Goytisolo 2003: 28). Tras los brotes violentos, Goytisolo había afirmado: “en la España del siglo XXI los inocentes son perseguidos a causa de su pertenencia social (son pobres), confesional (en su mayoría, son musulmanes), nacional (son extranjeros)” (2003: 31). Añadimos que Roquetas es, junto con El Ejido y La Mojonera, una de las localidades del Poniente almeriense donde se concentra un mayor número de inmigrantes, que acuden a trabajar en invernaderos, construcción o los comercios y negocios que montan los propios inmigrantes.

quien el lector se acerca con confianza), se debe en gran parte a la “gentuza” de los argelinos. Esta construcción ideológica delata no sólo cierto racismo sino que desmantela todo el esfuerzo por acercarse al otro “moro” a través de indagaciones culturales e históricas. Nos interesa señalar, además, este empleo de la figura argelina, como peligrosa y maleante, contra la que se construye al sujeto marroquí, lo que ya habíamos abordado en una de las tempranas novelas *Aprende y calla*.

Cabe añadir, finalmente, que tal representación dualista tanto del “español” como del “marroquí” elude, una vez más, cualquier interrogación de la responsabilidad de la sociedad de acogida, que construye y consolida discursos que fomentan la discriminación, el racismo y la segregación. La integración ni se plantea y el “retorno del moro” en dirección sur se confirma con el naufrago de la protagonista Maimuna tras su segundo intento por pisar el suelo español. Al final, el novio Habib, residente indocumentado en España, vuelve a su pueblo nativo para enterrar los restos de Maimuna, completando así el círculo de la inmigración: salida, persecución, muerte o vuelta al punto de partida.

En la novela *Gálvez en la frontera* (2001) de Jorge Reverte, el periodista y detective Gálvez arriesga su vida para encontrar unos “papeles” secretos que le ayudarán a revelar un escándalo económico.<sup>223</sup> Esta búsqueda le pone en contacto con el ladrón marroquí Ahmed, del barrio de Lavapiés, a quién seguirá hasta Tánger para localizar los papeles que prometen ser la clave para desarticular una banda mafiosa. Allí se encontrará con otros personajes malvados e insufribles en un contexto que se emplea para revelar (de primera mano) la antecámara de la emigración marroquí a España. El inmigrante “ilegal” y pobre es sólo una pieza más y resulta ser víctima y explotado en el gran entramado de la mafia española. El contexto de Tánger se convierte en el lugar idóneo del crimen y la violencia, el trapicheo, los constantes acosos al protagonista, y una indolencia (repetida al menos cuatro veces) entre los muchos jóvenes cuyo único deseo es cruzar el Estrecho. El narrador reconoce de hecho que esta imagen no sólo se encuentra en Tánger sino en todo Marruecos. Cuando los “chicos indolentes” no están

---

<sup>223</sup> Jorge Reverte es periodista y escritor español. *Gálvez en la frontera* forma parte de la serie (cinco novelas) sobre el periodista Julio Gálvez que comenzó en 1979 con *Demasiado para Gálvez*. Esta novela partió del trasfondo de la corrupción inmobiliaria del final del franquismo, y está basada en el caso de una empresa real, Sofico, estrechamente vinculada con el poder político, que vendía cinco o seis veces cada uno de los apartamentos contruidos. Después de *Gálvez en la frontera*, se publicó *Gudari Gálvez* en 2005. Julio Peñate Rivero describe al personaje Gálvez como “independiente, mal comedor, bebedor, desmesurado, más bien torpe, ingenuo, entrometido pero singularmente tenaz” (2010: 33).

en la calle, están en el bar pendientes de la televisión española, otro impulsor de la emigración:

No me sentí superior al asistir a la demostración del paraíso que se les ofrecía a aquellos jóvenes espectadores desde la costa de enfrente, imágenes provocativas de mujeres rubias mecidas por las olas del mar con menos violencia de la que sufren las pateras. (Reverte 2001:191)

El traslado del argumento a Tánger no sólo se emplea para situar la emigración marroquí, sino también que presenta una fuerte crítica del tratamiento mediático del tema y su búsqueda y obsesión por mostrar “la verdad sobre quienes son”. Este pretexto ennoblecedor (criticar los prejuicios arraigados, enfadarse ante la intolerancia y racismo, bien de instituciones, bien de individuos) encubre, sin embargo, unas imágenes dualistas del “moro” cuyas reverberaciones literarias tienen una larga tradición literaria española, estudiada por Juan Goytisolo entre otros.

Lo ingenioso de la estrategia que usa la novela radica en la mirada periodística dualista (falsa y manipuladora) contra la mirada crítica, “en vivo y directo” del detective y también periodista Gálvez. Se presenta así un astuto juego entre la deconstrucción del discurso mediático y la reconstrucción del discurso a través del detective insubordinado; una confrontación entre la versión mediatizada y la mirada *en vivo*, lo que facilita la identificación del lector con la postura crítica de Gálvez, dando mayor credibilidad, verosimilitud y objetividad a sus observaciones. Hay una fácil suspensión, entonces, de cualquier crítica o duda ante la perspectiva que adopta la novela a través del personaje. En una visita a Lavapiés, el barrio madrileño multicultural por excelencia, el narrador subvierte el común estereotipo del moro peligroso y salvaje aligerándolo con cierto humor y gracia: en la oscuridad una banda de moros aparece delante de Gálvez y uno de ellos se burla del susto que provocan: “comenzó a dar saltos imitando a un mono y gritando: ‘moro peligroso. Moro traidor que mata con navaja’” (Reverte 2001: 54).<sup>224</sup> Sin embargo, en el siguiente capítulo, tal miedo (infundado e imaginario) se materializa

---

<sup>224</sup> La metáfora del barrio madrileño de Lavapiés recorre varias obras. A modo de ilustración, citamos al personaje Diko, un joven dwayo de Camerún, de la novela juvenil *África en el corazón* de María del Carmen de la Bandera: “Salí a una plaza como tantas otras, pero con algo que destacar: había marroquíes, chinos, negros [...] como si allí se dieran cita las variadas razas que pueblan Madrid” (2004: 139). El barrio es conocido por ser cosmopolita y suele servir como ejemplo de la convivencia de etnias y culturas. Sin embargo, el fuerte control policial y las condiciones ínfimas en que viven muchos inmigrantes no salen muchas veces a la superficie.

en la “batalla de Lavapiés” (título del capítulo), donde se conjugan sangre, violencia y muertos entre una banda china y otra marroquí. El periodista admite sentir “fascinación por el espectáculo” aunque luego intenta describir “objetivamente” lo sucedido para el periódico. Los testimonios en el barrio se revelan contundentes; a través de una mezcla astuta de distintos discursos, el “moro” resulta ser el culpable: según una residente del barrio y amiga del fotógrafo que acompaña a Gálvez; “es verdad que casi todos los líos los montan los moritos, pero es que no hacen nada por ellos” (2001: 67). A continuación, nos detenemos brevemente en el suceso real que inspiró este trasfondo en la novela.

Basel Ramsis (2004) subraya que entre 1999 y 2000, Lavapiés acaparó la atención mediática a causa de enfrentamientos violentos entre la comunidad inmigrante china y la marroquí. La violencia surgió a raíz del robo a un comerciante chino que terminó con varios heridos y muertos, de ambos lados, así como una fuerte presencia policial en el barrio. En 2001, muchos vecinos del barrio se movilizaron para enfrentarse a la llamada “banda del pegamento”, con la intención de echarla fuera del barrio (2004: 348). Según una publicación del *Kolectivo Arde Lavapiés*, la banda del pegamento era un grupo pequeño de chavales marroquíes, de extracción social baja, que bajo los efectos de la inhalación de pegamento, cometía atracos en algunas calles del barrio con bastante violencia. Añade que su actuación afectó sobre todo a los comerciantes chinos a los que al parecer confundían con turistas japoneses.<sup>225</sup> Reiteramos que este suceso nutre fielmente el argumento de la novela policiaca de Jorge Reverte.

Nuestra lectura de *Gálvez en la frontera* se enriquece con la aplicación del realismo literario de Darío Villanueva, abordado anteriormente. Recordamos brevemente que el crítico se apoya en un realismo que no describe nada que esté exclusivamente en la obra, sino el efecto que ésta produce en el lector. Entre las estrategias que estimulan una “productividad realista”, se encuentran el empleo de la presencia de nombres propios, históricos o geográficos, así como “la motivation systématique’ de estos últimos y los de los personajes” que actúan como argumentos de autoridad “que anclan la ficción en la objetividad externa a ella y aseguran un efecto de

---

<sup>225</sup> “Lavapiés: ven y cuéntalo”, *Kolectivo Arde Lavapiés*, julio de 2000; <[http://www.sindominio.net/labiblio/web1/doc/lvp\\_kal.htm](http://www.sindominio.net/labiblio/web1/doc/lvp_kal.htm)>. Nos parece interesante añadir que en 2001, durante la realización de un largometraje documental sobre los inmigrantes del barrio, resultó imposible para los realizadores de *El otro lado...un acercamiento a Lavapiés*, reunir frente a la cámara en una mesa de diálogo a ningún inmigrante chino con alguien de la comunidad árabe. Eso lleva Ramsis a resaltar el rechazo mutuo que reina entre casi todas las comunidades de inmigrantes en el barrio (Ramsis 2004: 348).

realidad con frecuencia acentuado” (2004: 183). De nuevo, esta “lectura intencional”, que se acentúa con los referentes inmediatos (de la migración) a que está bombardeado el lector a diario, produce un efecto de realidad que consolida la asociación del migrante marroquí con el inframundo del crimen, ilegalidad y el peligro.

Destacamos, por añadidura, que la escena de la patera en la novela no sólo se emplea para acentuar el suspense y drama en el avance del argumento sino que también se ofrece, una vez más, como una crítica de la manipulación y sensacionalismo mediáticos en la usurpación, escasa sensibilidad e indiferencia de la situación de los pasajeros. El estilo fílmico del cruce, la intercepción policial y la inminente deportación deshumaniza, sin embargo, a los viajeros y su situación difícil, y pone en solfa la intención del narrador.<sup>226</sup>

Se introduce también el recurso intertextual que vincula la conocida narración autobiográfica de Mohamed Chukri (su infancia turbulenta y miserable en Tánger caracterizada por robos, delincuencia, sexo y marginalidad), con cierta continuación de la historia de robo y miseria de los “rifeños” establecidos en España. En un bar de Tánger, el matón y criminal Rachid le habla al detective Gálvez del autor Chukri, un rifeño, cuya característica es “gente especial que mataron a más españoles que nadie en la historia” (2001: 199). No se escatima tampoco la mención del líder “rebelde” Abdelkrim, vinculando así en el imaginario social recuerdos (aún recientes) de matanzas y traición durante el Protectorado. De vuelta a su casa en Madrid, Gálvez vuelve a leer la autobiográfica *El pan desnudo* de Chukri, y contempla que lo que narraba era simplemente:

la primera etapa de un itinerario que parecía eterno: el de un crío desgraciado de origen rifeño que se busca la vida en Tánger. Yo había visto la continuación, la siguiente generación que daba el salto a España. ¿Cómo sería la etapa posterior? (2001: 256)

Resulta significativo recordar la mutua interacción secular de la representación del moro que oscilaba entre la abyección y salvajismo por un lado, y una imagen de

---

<sup>226</sup> En su elaboración de la “productividad realista” del texto que produce un efecto de realidad en el lector empírico, Darío Villanueva también se detiene en la teoría de la descripción (Hamon), que nos parece relevante citar aquí: la descripción debe ser sentida por el lector “como tributaria del ojo del personaje que la asume, de un ‘poder ver’ y no del saber del novelista” (Villanueva 2004: 185). El personaje de Gálvez, periodista de “ojo crítico”, consolida tal descripción que ayuda a sumergir al lector en lo real.

exaltación mítica y de gloria por el otro, estudiada por Juan Goytisolo en *Crónicas sarracinas*. Reproducimos brevemente estas observaciones, ya que su aplicación a esta obra policiaca de Jorge Reverte es pertinente:

Las imágenes antitéticas del buen abencerraje y el moro sanguinario, violador y fanático son al fin y a la postre perfectamente reversibles: inseparables una de otra, emergen guadianescamente a lo largo de ocho siglos de literatura según nuestras conveniencias y sicosis como caras de una misma moneda. (Goytisolo 1981: 20)<sup>227</sup>

Según Goytisolo, “la maurofilia literaria y el respeto al adversario vencido y remoto no son obstáculo para que el autor asuma los prejuicios y tópicos propios de una conciencia engreída con la creencia en su presunta superioridad moral” (Goytisolo 1981: 23). De hecho, podemos percibir algunas pautas del discurso occidental sobre “el Oriente”, delineados por Said y explorados por Goytisolo dentro del contexto español, en el texto de Reverte. A saber, el Oriente se presenta como una representación teatral, como espectáculo; se otorga un papel secundario a la realidad empírica; y la aproximación al carácter ajeno, extraño e irreductible del moro sirve como simple objeto creado por y para la mirada del hombre occidental. En el caso de *Gálvez en la frontera* se puede aseverar que Marruecos se convierte en un mero pretexto “en la pluma del escritor para desenvolver su proyecto creativo, ilustrar sus obsesiones, rastrear la propia identidad, inventar tramas, forjar metáforas” (Goytisolo 1981: 34).

En la novela de Jorge Reverte, hay una fluida oscilación entre el moro salvaje, brutal y criminal, y el moro simpático que inspira fascinación y respeto. El perfil del moro se retrata como manipulador, engañador, amenazante, un individuo del que uno no se puede fiar. Los moros del barrio madrileño de Lavapiés son descritos como carne de cárcel o de cementerio, según el abogado de la banda (2001: 49). Este último predice, además, que los españoles tendrán que tenerles miedo dentro de unos años porque no saben leer, ni escribir, viven del trapicheo y de asaltar japoneses, y cada vez hay más. Es más, son descritos como verdaderos actores por su gran teatralidad. Sus gestos de furia y ferocidad aterradora fascinaban y horrorizaban al periodista a la vez: en el caso del marroquí Ahmed, le inmovilizaba a Gálvez la expresión salvaje en sus ojos, “capaz de tornar su habitual gesto de inocencia en el de una bestia de ferocidad ilimitada” (Reverte

---

<sup>227</sup> Cabe recordar el ejemplo novelesco de *Diario de un testigo de la guerra en África* de Pedro A. de Alarcón que también reproduce la interacción entre el desprecio al moro real y la fascinación por su imagen idealizada.

2001: 93). Los moros son descritos como “duendes malignos” (2001: 137), mientras que los personajes en Tánger resultan ser insoportables, insufribles, movidos por un deseo enloquecido de dinero con un falso e insistente “te lo digo con el corazón”.<sup>228</sup>

En *Gálvez en la frontera*, el lector es atrapado por una historia de suspense, misterio y violencia, que le lleva por múltiples viajes cuyo destino casi siempre resulta inesperado, lleno de sorpresas y fascinación. De hecho, según recalca Peñate Rivero, Jorge Reverte incluye un elemento decisivo y compensador de la gravedad de los asuntos que aborda: la ironía o el humor que emanan de los avatares y desgracias del personaje Gálvez, que a veces sale de sus aventuras físicamente malparado (2010: 33). Reiteramos que la representación del moro, tanto en la capital madrileña como en la “ciudad internacional” de Tánger, esclarece la arraigada ambivalencia española hacia esta figura que inspira admiración y rechazo a la vez.

Como contraste cabe citar, por otro lado, *El exiliado de aquí y allá* de Goytisolo, donde sí se logra captar (a través de la imaginación productiva, creativa en su relación con el imaginario social) la general atmósfera de rechazo (del migrante) en un estilo impúdico y violento dentro de un contexto fantástico, absurdo, cómico y desorientador.<sup>229</sup> En su capítulo “¡Derechos humanos!”, subvierte la percepción anti-islámica y anti-migratoria que cada vez gana más adeptos en Europa. Parodia la imagen del inmigrante (marroquí) perezoso y embustero y desentierra gran parte de las imágenes del moro que se habían extendido a la largo de los siglos de contacto con el otro musulmán y la más reciente memoria colonial:

Con la sonrisa del amigo en los labios y, a la que te descuidas, puñalá trapera! Sólo saben obedecer y cumplir a la fuerza, como en su tierra. Y aún así, fingen dar el callo y, en cuanto no vigilas, te racanean. No piensan más que en tragar y dormir, ¡puras bestias! Hay que verles con su cazuela de cuscús, comiendo a dos manos, y a tres si las

---

<sup>228</sup> Esta característica (desagradable, sospechosa) del marroquí tiene una arraigada tradición en la literatura española. En el *Diario* de Alarcón, encontramos semejantes observaciones. Cuando el narrador visita a unos moros heridos en Ceuta, describe su contacto con uno, “un verdadero árabe de leyenda, fino, pálido, hermoso”. Sigue con una descripción de los hábitos y costumbres moros, siempre oscilando entre admiración y desprecio. Del hablar de los moros, relata el narrador que “cuanto dicen llevan el sello de una convicción inalterable. Ya nieguen, afirmen o duden, parece ser el eco de una verdad eterna, de una revelación divina. Y es que, para ellos, las cosas más insignificantes no pueden menos de ser lo que son” (Alarcón 1985: 89-90).

<sup>229</sup> En *El exiliado* de Goytisolo, el personaje muere de un atentado por un grupo terrorista (no identificado) y en su resurrección, desea entender el porqué. Decide regresar al mundo y se convierte en terrorista, que es la única manera de entender por qué le han matado. (Ver “Entrevista con Goytisolo” <<http://sites.rnw.nl/documento/ENTREVISTA%20JUAN%20GOYTISOLO1.pdf>>).



tuvieran! Sin modales ni higiene, créame. Sus chabolas son unas porquerizas. Se quejan de la falta de agua corriente, pero, ¿la necesitan? Andan reñidos a muerte con la limpieza ¡vaya a ver sus adueros y zocos, llenos de mugre y pestilencia! Mi padre, que en paz descanse, fue coronel en el Tercio y me prevenía: ¡no te fíes de ellos, pégales duro y te respetarán! (2008: 63)<sup>230</sup>

A modo de resumen para este apartado que ha centrado en una lectura de cuatro novelas negras publicadas entre los años 2001 y 2007, destacamos una representación, en gran parte, simplificadora y culturalista del migrante marroquí. Vemos, al mismo tiempo, una clara tendencia de otorgar, cada vez más, un lugar de enunciación a la figura del migrante, tal como ejemplifican las dos novelas de Antonio Lozano. Sin embargo, siguen predominando prototipos dualistas y dicotómicos que oscilan entre el marroquí bueno y malo, violento y pacifista, sospechoso y excesivamente sincero u honesto. El inmigrante es, en gran parte, marginado, indocumentado, a veces delincuente y criminal, y explotado o maltratado. Sólo en casos excepcionales existe una relación “normalizada” entre el “inmigrante” y el “autóctono”, y en ningún caso se plantea la integración o permanencia del inmigrante en la sociedad de acogida. De hecho, nuestra hipótesis del “retorno del moro” en dirección contraria se corrobora, con variantes creativas e ingeniosas.

Coincidimos, por lo tanto, con Lécivain y Boidard quienes señalan que la narrativa sobre la inmigración aglutina lo que se consideran las señas de identidad sociocultural, revelando el hondo recelo popular frente a la inmigración (magrebí en particular), muchas veces retratada como ilegal, y de alguna manera, como responsable de la presión migratoria. En muchos casos, la inmigración se plantea como un mero desplazamiento de la marginación de la figura migrante quien lleva una vida bastante parecida en la sociedad de acogida a la que abandonó en su país (Lécivain y Boidard 2008: 174). Como muestran claramente *Ramito de hierbabuena* y *Gálvez en la frontera*, este retrato sociocultural contribuye a fijar una imagen inmóvil y regresiva de un Marruecos rural atrasado, incluso primitivo, donde se mezclan las tradiciones musulmanas y las costumbres bereberes. La actitud percibida hacia las creencias populares es doble: prestarle atención como parte de sus referencias culturales o

---

<sup>230</sup> De nuevo, el acercamiento creativo y subversivo al imaginario social sobresale en la obra, rompiendo con las imágenes que afluían en el reciente pasado colonial. Con respecto al soldado moro en el bando franquista, Fernando Estrada Vidal observa que “eran mejores en el ataque que en la defensa y siendo a veces presa de desmoralización, los oficiales – que tenían que ser muy buenos – a veces elevaban la moral a “estacazos”, lo cual no era ni mal visto por los marroquíes ni atacaba su dignidad” (Mesa 2004: 19).

rechazarlas en nombre de la razón (2008: 175). Las novelas *Ramito* y *Donde mueren los ríos* corroboran que los rasgos culturales presentados como positivos son los que corresponden a algunos tópicos de los relatos de viajes y a cierta “folklorización” que incluye la tradición gastronómica, creencias populares, comportamientos sociales (fatalismo, regateo), rituales sociales (bodas, tatuajes), rituales religiosos (santos, morabitos) etc. Es más, la alusión a la religión musulmana como rasgo diferenciador se enmarca en un contexto de misterio o de intolerancia y rechazo. En el siguiente análisis, se detectan los mismos defectos al abordar la cultura y presencia musulmanas en España a través de dos obras que forman parte del currículo escolar, y que se adhieren a imágenes dicotómicas del español y el marroquí.

#### **4.4. La migración marroquí en el currículo escolar: ¿hacia la integración o el arraigo del otro musulmán como diferente?**

A pattern of stereotypes is not neutral. It is not merely a way of substituting order for the great blooming, buzzing confusion of reality. It is not merely a short cut. It is all these and more, it is the guarantee of our self respect, it is the projection upon the world of our own sense of our own value, our own position and our own rights [...] they are the fortress of our tradition, and behind its defences we can continue to feel ourselves safe in the position we occupy.  
Walter Lippman, *Opinión pública*

No son como nosotros, son salvajes, no respetan nada. Que los lleven a vivir donde no molesten ni nos muestren sus malas costumbres. Tienen otra religión y forma de ser. En las casas ponen todo el día la televisión [...] pegan a sus mujeres [...] además, llevan cuchillos siempre, son peligrosos. No existe solución: o se van ellos o nos vamos nosotros. Y ésta es nuestra tierra, España, ¿no?  
Andrés Sorel, *Voces del Estrecho*

Cabe reiterar que la imagología se apoya en una perspectiva pragmático-funcionalista en su abordaje al texto estudiado. Toma en cuenta el público al que está destinado el texto, la forma en que la retórica y el empleo de los tropos nacionales son orientados al público destinatario; o la recepción e impacto que tiene el texto. Nos interesa resaltar tal perspectiva en nuestra lectura de dos novelas juveniles *¿Dónde estás, Ahmed?* (2000) de Manuel Valls, y *De Nador a Vic* (*Laila* en versión española), publicada en 2005 por Laila Karrouch. Hemos elegido estos textos como parte del

estudio de la representación del migrante marroquí en la ficción “española” por su repercusión en el ámbito escolar, ambiente clave en la consolidación y/o desmitificación de estereotipos sobre el uno y el otro. Teresa Colomer recuerda que el estudio de la literatura infantil y juvenil (LIJ) pretende describir la relación entre los textos, los lectores y las funciones educativas, culturales y literarias de este fenómeno (1998: 120). Subraya, además, el creciente interés en la formación ideológica que impregna todo tipo de mensaje educativo:

La atención a la diversidad educativa, a la no discriminación en función de raza o género, lo ‘políticamente correcto’ [...] son temas de absoluta prioridad en la producción, en los estudios y en las formas de mediación educativa alrededor del libro infantil. (1998: 127)

Añade Colomer que la función educativa y la transparencia con la que revelan los textos la autoimagen que la sociedad desea transmitir, hacen de este campo un objeto privilegiado de estudio desde múltiples perspectivas.

En el caso de Valls, a pesar del notable esfuerzo por solidarizarse con el inmigrante marroquí a través del tratamiento crítico de los abundantes tópicos que circulan en la sociedad - el inmigrante viene a quitarle el trabajo al español, el inmigrante es un delincuente peligroso, el inmigrante marroquí viene de una cultura opresora y machista - en el fondo, la novela esconde cierto culturalismo (o nuevo racismo). Consolida, de este modo, el desconocimiento perjudicial de la cultura islámica (por la selección de imágenes presentadas), sosteniendo su incompatibilidad con la España moderna y democrática. Además, no se vislumbra una apuesta definitiva por resolver los conflictos generados en la escuela por causa de la presencia de colectivos de inmigrantes. El misterio, la distancia y la sospecha desde los cuales se aborda la figura marroquí en el ámbito escolar sólo corroboran la brecha y rechazo, y dificulta el acercamiento y una mayor y más auténtica convivencia.

La novela (autobiográfica) *Laila* es especialmente significativa en cuanto al lugar de enunciación de la protagonista Laila, una niña marroquí atrapada entre las costumbres y creencias de su familia, y el entorno español al cual debe adecuarse. A pesar del posicionamiento fronterizo e híbrido de la autora Laila Karrouch, quien emigró (de Marruecos) a España con su familia a la temprana edad de ocho años, percibimos imágenes igualmente dualistas y esencialistas de ambos colectivos, sin

concebirse una verdadera integración que no implique asimilación o ruptura violenta con la cultura de origen. Por ser una de las primeras obras de un autor de “segunda generación”, no es de sorprender cierta reflexión mimética de la experiencia vivida. Cuestionamos, de todos modos, la inclusión de esta novela (y *Dónde estás, Ahmed*) en el currículo escolar ya que corrobora una visión ideológica apoyada en el culturalismo y la aparente diferencia irresoluble entre las culturas marroquí y española.<sup>231</sup> Es más, su manipulada aproximación (didáctica) en los manuales escolares resulta reveladora y preocupante de la construcción de la alteridad musulmana/marroquí en España. Podemos insertar las dos novelas juveniles dentro del marco de “nuevo racismo” (el argumento esencialista y eurocéntrico de la incompatibilidad de culturas), explorado por Etienne Balibar y Paul Baker, entre otros.<sup>232</sup>

En su artículo “La inmigración en la literatura infantil y juvenil (LIJ) actual” (2005) que aborda veinticinco novelas en donde la inmigración ocupa un lugar central, Anabel Saíz Ripoll observa que en los últimos tiempos esta literatura presta especial atención al tema migratorio con un enfoque en el racismo, el choque de culturas, el aprendizaje de la nueva lengua, entre otros más. Los textos son destinados a públicos de todas las edades y abordan con seriedad y honestidad la inmigración (2005: 1).<sup>233</sup> Antes

---

<sup>231</sup> Laila Karrouch ejerce como auxiliar de enfermería y según Cristián Ricci, recibe constantes llamadas de periódicos, radio y televisión para entrevistarla. Su autobiografía se ha convertido en referencia literaria para el profesorado, en la sección de lecturas dedicada a la multiculturalidad. Lleva vendidas más de 10,000 copias de su novela autobiográfica (Ricci 2008).

<sup>232</sup> Según los argumentos de Martin Baker, Paul Gilroy o Etienne Balibar, el nuevo racismo abarca esencialmente la transición del racismo basado en la herencia biológica a aquél basado principalmente en diferencias culturales infranqueables. A primera vista, este último no postula la superioridad de ciertos grupos y gentes en su relación con otros sino simplemente lo perjudicial que resulta eliminar fronteras, la incompatibilidad de estilos de vida y tradiciones, según Balibar en *Race, Nation, Class* (2002): “the new racism is a racism of the era of ‘decolonization’, of the reversal of population movements between the old colonies and the old metropolises [...] it is what P.A Targuieff has rightly called a ‘differentialist racism’” (Balibar 2002: 21). Encontramos un claro ejemplo en las palabras de Marine Le Pen, líder francesa del partido político de extrema derecha, *Le Front National*, durante una entrevista con el canal televisivo *Al Jazeera*: “France is a country with a Christian culture with Christian roots. This culture and these roots make France what it is. It shapes our way of life, our morals, customs, traditions. They are incontestably different from those of a Muslim country, not better, not worse [...] I don’t want *halal* meats to be imposed in secular French schools, I do not want there to be separate hours for separate sexes in French swimming pools, I do not want the French civil code to be adapted to suit religious laws”. (“French presidential hopeful Marine Le Pen speaks to *Al Jazeera English*”, 10 de julio de 2011).

<sup>233</sup> Francesca Magraner Frau, por su parte, señala que el interés de los escritores (de la LIJ) por la problemática de los niños que viven el “choque cultural” tiene un precedente en Francia donde algunos de sus nuevos ciudadanos (principalmente de origen argelino) se convierten en protagonistas-autores con el tema básico de la segunda generación. Uno de los títulos franceses notables es *Anne ici, Sélima la-bas* (1978) de Marie Féraud, que refleja los dilemas y tensiones que experimentan los personajes atrapados entre el respeto a las tradiciones musulmanas de su familia y sus propias costumbres occidentales. La edición en español, publicada por Alfaguara, salió en 2004 (“Magraner Frau, Francesca María “El Magreb en la novela juvenil”, en las Actas del Simposio organizado por la *Sociedad Española de didáctica de la lengua y la literatura*, Badajoz, diciembre de 2003).

de nuestra lectura de las dos novelas propuestas, nos interesa citar algunas de las conclusiones de Saíz Ripoll en su registro de la forma en que los narradores plasman el hecho de la inmigración en las novelas estudiadas, que incluyen algunos ejemplos franceses y alemanes.<sup>234</sup> A continuación, enumeramos los planteamientos que coinciden en parte con nuestra lectura y por lo tanto, ayudan a contextualizar nuestra aproximación:

1. Todos los narradores, de una manera u otra, combaten el racismo y la visceralidad de ciertos comentarios que emergen de forma gratuita en torno al inmigrante. A menudo, tras las posturas racistas se esconden los grupos neonazis. Los narradores invitan a reflexionar y participar en “esta sociedad que ha de ser abierta y plural”.
2. La mayoría de los inmigrantes proceden del continente africano, de Marruecos sobre todo. El destino de los inmigrantes ilegales es el Estrecho de Gibraltar y sus zonas cercanas (ejemplos incluyen *El paso del Estrecho* de Fernando Lalana o *Noche de luna en el Estrecho* de Jordi Fabra). En muchas de las novelas, los africanos llegan en patera con todo lo que ello comporta (el viaje, la muerte, el naufragio, intercepción policial, etc).
3. La mayoría de los libros analizados muestran que, en un principio, las distintas costumbres y la cultura propia de los inmigrantes chocan cuando entran en contacto con las nuevas costumbres y la nueva cultura: “muchas veces las costumbres relacionadas con la mujer a nosotros nos resultan intolerables, en unos casos, e incomprensibles en otros” (Saíz Ripoll 2005: 9).

Saíz Rippoll (2005) cita dos ejemplos que reproducimos por su semejanza con *¿Dónde estás, Ahmed?*, y hasta cierto punto, con *Laila*, las dos obras que exploramos en este apartado. En *A punta de navaja* (2002) de Carmen Gómez Ojea, el protagonista Fran está perturbado por la reacción de la madre de su amigo Aser cuando la descubren sin su pañuelo o *hiyab* en la cocina:

---

<sup>234</sup> A modo de ejemplo, citamos Ghazi Abdel-Qadir, *El regalo de la abuela Sara* (Madrid: SM, 2002); Mercedes Neuschäfer-Carlón, *Antonio en el país del silencio*, León: Everest, 1988.

Se había puesto a gritar en árabe de forma desgarradora, cubriéndose presurosa la cara y la cabeza con el ampuloso delantal para que nadie pudiera ver su cabello que según su religión, debía ocultar. Fran pensaba que muchas religiones y morales dominantes no eran justas ni amorosas con sus adeptos y fieles, levantando fronteras y muros de recelo entre las gentes, en vez de unir y hacer que las personas caminaran juntas, codo a codo, hacia el hermanamiento universal. (Gómez Ojea 2002: 16)

Esta “perturbación” con que se identifica el lector, resulta preocupante por su fuerza asimilacionista. El joven Fran sitúa esta costumbre de cubrir el pelo como símbolo de opresión, injusticia y distanciamiento, que crea barreras infranqueables entre los seres humanos. De las novelas estudiadas, se ven dos posiciones claras: o el protagonista español rechaza directa o indirectamente las costumbres y religión marroquíes, o el personaje marroquí mismo no está de acuerdo con ello, tal como percibimos en *Frontera* (2003) de Jordi Sierra i Fabra.

Como observa el lector, la aproximación a las novelas (en los estudios citados) se centra más bien desde una visión positiva que invita a reflexionar sobre la diferencia y los cambios que conlleva la inmigración. Sin embargo, las tendencias indican la limitada visión mimética que recorre la mayoría de los textos. Esperamos mostrar, es más, que los manuales didácticos que sirven de guías para los profesores y estudiantes también perpetúan una visión bastante dualista de la figura migrante, con un exagerado enfoque en las costumbres y religión musulmanas, que parece encasillar al otro dentro de un marco esencialista y restringido: un ejemplo se evidencia en la novela *Frontera* donde la protagonista Estefanía confirma el abismo que separa los dos mundos: “la normalidad de ‘allí’ [Marruecos] se convertía en monstruosidad ‘aquí’ [España] y en medio, un abismo en apariencia irreconciliable” (Sierra i Fabra 2003: 21).

¿*Dónde estás, Ahmed?* de Manuel Valls fue publicada en 2000 y ha tenido más de tres ediciones (la tercera salió en 2007) hasta la fecha.<sup>235</sup> Esta novela está incluida en el currículo de la escuela secundaria y aparece en la lista de lectura de “Segundo ciclo” y “bachillerato”. Nuestra lectura subraya la necesidad de abordar la imagen perjudicial de cierto culturalismo que perpetúa esta clase de textos, que se aleja de una visión

---

<sup>235</sup> Manuel Valls (Barcelona 1952) es productor cinematográfico y guionista de más de una docena de películas de largometrajes. En la colección Espacio Abierto, ha publicado anteriormente tres novelas: *Julia y la mujer desvanecida*, *Julia y la desaparición del meteorito* y *Julia y el halcón maltés*.

diversa y pluricultural de España. Elegimos esta novela por su positiva recepción en la sociedad española y en el contexto escolar. En su breve esbozo de la emigración y literatura en España, Gonzalo Fernández Parrilla e Irene González González describen la obra, por ejemplo, como una “excelente novela juvenil” en la que se plantea el revuelo causado en una familia burguesa cuando la hija se relaciona con un chico marroquí (2004: 424).

*¿Dónde estás, Ahmed?* es una novela narrada en primera persona por la protagonista rubia de ojos azules, Claudia López, quien se enamora de un marroquí, recién llegado al instituto y sujeto a las burlas y hostilidad de la mayoría de sus compañeros.<sup>236</sup> El título de la novela señala tanto un desplazamiento físico del inmigrante como la cuestión identitaria de pertenencias y posicionamientos. El texto se desarrolla en un ambiente general de desprecio y xenofobia hacia el magrebí. Se percibe una denuncia de las actitudes que, sin atacar directamente a los inmigrantes, muestran una pasividad ante las agresiones de otros. Sin embargo, la inclusión de una escena abiertamente violenta y racista entre los *skins* y grupos pro-inmigrantes hacia el final encubre el racismo indirectamente inscrito en todo el texto (las formas más “inocuas” del mismo), y por lo tanto, limita la concienciación de una responsabilidad compartida en el lector.<sup>237</sup>

Destacamos, además, que el contexto de odio y violencia en *¿Dónde estás, Ahmed?* comparte un marcado paralelismo con los sucesos que se produjeron en el mismo año (de su publicación) en El Ejido, Andalucía, y cuyas causas también se atribuyeron a incidentes parecidos a los que acontecen en la novela. Ante el suceso de un incendio supuestamente causado por dos marroquíes como venganza por la actitud racista del dueño de un bar quien rechazaba la entrada a “negros”, el autor expone dos

---

<sup>236</sup> Existe un claro paralelismo entre *¿Dónde estás, Ahmed?* y *La aventura de Said* (1996) de Josep Lorman, texto que analiza Daniela Flesler (2008) en su capítulo “Impossible love”. Ambas novelas emplean el choque entre grupos de cabezas rapadas y pro-inmigrantes en sus argumentos, lo que desvía atención de las formas más discretas del racismo en las obras, lo que pasa desapercibido, como consecuencia.

<sup>237</sup> En su análisis de una selección de obras que incluye *La aventura de Said* (1996) de Josep Lorman, Daniela Flesler llega a la misma conclusión. Vale la pena reproducir su crítica y las implicaciones de introducir a los cabezas rapadas que acentúan los peligros que acompañan el contacto y amistad con el inmigrante (marroquí): “After opening up the issue of the more subtle - and therefore more pervasive and insidious - racism and construction of otherness implicit in the ethnographic performance of Ana’s journalism project, *La aventura de Said* chooses to focus on the more “spectacular” and blunt racism of the skinheads. The unfortunate consequence of this focus is that, in the same way that Ana’s position of privilege and the inherent violence of her ethnographic performance textually disappear in comparison to the skin’s violence, so does the reader’s sense of shared responsibility for the far more generalised and subtle everyday racism, very often a racism that masks itself, like Ana’s, as ‘compassion’ and ‘good intentions’”(Flesler 2008: 187).

posiciones extremas: cierta idealización del grupo marroquí y, por otra parte, la alarma y miedo que provocan un aumento de actos delictivos y la sensación de una “invasión” e “infestación” de inmigrantes. Dentro de este ambiente tenso, un acto parecido (un incendio) sucede en el colegio y Ahmed, el marroquí, se convierte en el principal sospechoso. La escuela se convierte así en un pequeño microcosmos de la sociedad. Consideramos relevante reiterar la advertencia de Marco Kunz sobre el cuidado requerido a la hora de abordar situaciones como las de El Ejido en la ficción, para no reproducir, aunque de manera moderada y sin malas intenciones, los prejuicios que nutren la desconfianza, el rechazo y en menor medida, el odio que lleva a la violencia racista (2003: 112).

Observamos brevemente que, en la novela, la barrera infranqueable entre la mujer española y la marroquí (musulmana) se ahonda a través de la presencia/ausencia de la hermana de Ahmed, quien sirve como prototipo de la mujer musulmana silenciosa, oprimida y atrasada. En uno de los encuentros breves entre la española Claudia y las hermanas de Ahmed, la mayor le relata la situación lamentable a la cual la “religión” les condena:

Las mujeres marroquíes no tenemos derecho a estudiar; debemos ocuparnos de la casa, de la familia, de los hombres [...] es la costumbre entre los musulmanes. La mujer no tiene los mismos derechos que el hombre. (Valls 2000: 154)

En vez de apostar por un diálogo dialéctico, la protagonista Claudia no sale de su incredulidad de que en el presente siglo, siga existiendo gente anclada en tradiciones tan discriminatorias (2000: 155). En su segundo encuentro con la hermana Nadia, la distancia y diferencia se amplían aún más con el reconocimiento respetuoso de Claudia por las “costumbres” nefastas señaladas, rasgo tan característico del culturalismo: “supongo que yo no soy nadie para juzgar vuestras costumbres”, dice Claudia (2000: 163). La incompatibilidad de costumbres y lo prejudicial que resulta eliminar fronteras (el nuevo racismo), explorado por Etienne Balibar, se apoyan ampliamente aquí.<sup>238</sup>

---

<sup>238</sup> En el ensayo “El proceso de construcción de la otredad en *Las voces del Estrecho* y *Las cartas de Alou*” Simplicio Boyogueno reitera este argumento. Advierte que la organización sistémica de diferencias reduce la eficacia de la solidaridad en los textos, ya que las diferencias culturales condicionan la configuración del otro (2007: 174). Continúa Boyogueno que “el estereotipo sigue erigiéndose como una barrera que artificialmente divide la sociedad transnacional en ciudadanos/extranjeros y autóctonos/inmigrantes [...] en el Yo nacional se ejerce la autoridad omnipresente e inconsciente del estereotipo políticamente inspirado” (Boyogueno 2007: 176).



Reiteramos que todas las novelas exploradas hasta ahora parten de un objetivo parecido, es decir, criticar el racismo y la intolerancia, mostrar cierta solidaridad con el inmigrante e informar sobre la realidad migratoria. Como en los ejemplos literarios ya estudiados, el futuro de Ahmed se conjuga en su (deseada y voluntaria) salida de España tras un período de desaparición misteriosa. Una vez más, el debate de la integración se esquivo al trasladarse el personaje, Ahmed a Inglaterra donde desea huir porque allí hay más extranjeros integrados, nadie te mira por el color de la piel o la nacionalidad, y la discriminación no es tan palpable.<sup>239</sup> Es decir, la hipótesis del “retorno del moro” se consolida una vez más.<sup>240</sup>

En su estudio de la LIJ, Teresa Colomer subraya que el interés por detenerse en el desenlace de las obras deriva de su posible conexión con la propuesta educativa que subyace en los libros infantiles y juveniles. El desenlace se considera como un punto clave para el mensaje educativo transmitido, ya que “el lector puede deducir normas de conducta a partir del éxito o fracaso del personaje” (1998: 170). Colomer clasifica los desenlaces del siguiente modo:

1. Desenlace positivo que consiste en la desaparición del problema (desenlace educativo por excelencia)
2. Un desenlace visto como positivo según la interpretación propuesta por el texto, pero que, en realidad, únicamente consiste en la asunción del problema por parte de los personajes que deben aprender a convivir con él.
3. Un desenlace negativo en relación al problema presentado en la narración

---

<sup>239</sup> Aunque el contexto de la novela francófona *L'interdite* de Malika Mokeddem (1994) es muy distinto, la narradora enfatiza la imposibilidad de encontrar un sitio sin xenofobia ni racismo, una vez en el exilio. No busca un remedio en ningún país extranjero añadiendo que la diferencia geográfica no anula la constante semejanza en el hombre. Así lo expresa; “Leave again? Leave both France and Algeria? Carry to some other place the hypertrophied memory of exile? Try to find somewhere else without roots, with neither racism nor xenophobia, without warmongers? Without a doubt, this phantasmagorical country exists only in the hopes of utopians. A refuge is precarious, as soon as one has left for the first time. Elsewhere cannot be a remedy” (Mokeddem 1998: 67). Cabe señalar, además, que como en la gran mayoría de las novelas, el amor entre española e inmigrante se muestra imposible, a lo que dedica un capítulo de su trabajo Daniela Flesler, con el título “Impossible Love. The Presumed Incompatibility of Islam and (European) Spain” (*The Return of the Moor* 2008).

<sup>240</sup> Vemos que esta hipótesis del “retorno del moro” en sentido contrario no es la excepción en la novela juvenil. Citamos el ejemplo de Habib (en la novela *Noche de luna en el Estrecho*) que llega clandestinamente a Almería. Intenta buscar la vida en Alicante y luego en Barcelona antes de darse cuenta que era mejor volver a su país. Llegó a la conclusión de que era un ciudadano de tercera en un mundo que pensaba que era de primera (Sierra i Fabra 1996).

4. Un desenlace abierto que permite varias interpretaciones de los sucesos o que deja en el aire distintas posibilidades de comportarse el personaje en relación al conflicto planteado.(1998: 171)

Presenciamos el desenlace abierto en la novela de Valls, que interpretamos como un modo evasivo de tratar con la cuestión migratoria y los cambios que está viviendo la sociedad de acogida. Esta tendencia de trasladar el problema a un tercer país (en este caso, Inglaterra) pone de relieve la construcción homogénea de la identidad española.

El manual didáctico de *¿Dónde estás, Ahmed?*, propuesto por Ana Pinar e Isabel Morueco para la editorial Espacio Abierto, propone como actividad de pre-lectura un debate sobre la inmigración a partir de la discusión de algunos extractos de la novela, por ejemplo. Entre las actividades pos-lectura, sugieren carteles contra el racismo e intolerancia, una discusión de la justicia e igualdad, además de rutas turísticas, entrevistas etc. Veremos, a continuación, el enfoque completamente distinto adoptado en el manual para acercarse a la lectura de *Laila*. ¿Es una reflexión de la creciente hostilidad en torno a las actitudes ante los grupos migratorios, y particularmente la figura marroquí, representada cada vez más como inasimilable y problemática?

La novela juvenil *Laila* está incluida en el programa intercultural aprobado para escuelas, cuyo fin es promover una mayor apreciación y entendimiento de la “otra orilla del Estrecho”.<sup>241</sup> Mantenemos que en la aproximación española (y educativa) al texto *Laila*, lo que predomina no es el marco intercultural de la protagonista sino el elemento (amenazador) islámico del otro inasimilable. Esto está ampliamente apoyado en la portada de la edición (de 2009) de Oxford, que lleva la foto de una niña tapada de la prenda islámica del *niqab* (sólo se ven los ojos). Ésta no sólo distorsiona la recepción del texto sino sitúa el elemento islámico como externo y conflictivo, lo que ilustra la evolución en la configuración del Islam en la sociedad de acogida (véanse la portada de la edición de 2005). Es más, esta “nueva” imagen de un Islam “invasor” que inspira rechazo y miedo oblitera la importancia de esta religión en la historia e identidad

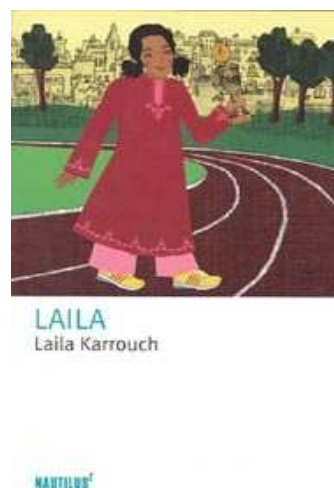
---

<sup>241</sup> En su página web titulada “Leer en la otra orilla” y tildada como un “proyecto de acercamiento al Magreb a través de la lectura”, el grupo CEIP de Cádiz fue creado en 2009 para promover lecturas sobre el Magreb. La novela *Laila* también forma parte de su corpus literario. En su página, describen la novela como “un relato optimista que permite vislumbrar la posibilidad de convivir sin barreras”, lo que ignora en gran parte las fronteras incómodas entre “españoles” y “marroquíes”, que no se cuestionan en el relato.

españolas, tal como reconoce el Acuerdo de 1992 (convertido en Ley 26/1992) entre el Estado español y la comisión islámica española.



**Ilustración 6**  
La amenaza del Islam acecha. Portada de 2009.



**Ilustración 7**  
El camino de hibridismo para la religión musulmana.

Nos interesa detenernos en el proyecto “Cuaderno para el desarrollo lector” (2010) creado por el departamento editorial de Oxford Education y diseñado por Luz Rodríguez Paz. El proyecto de desarrollo lector tiene como objetivo mejorar las aptitudes de lectura en el alumno y provee guías detalladas además de múltiples actividades (que incluyen varios enlaces de web) para educadores. Su selección de *Laila* se explica por la necesidad de “comprender los choques culturales que vive alguien que se muda de ciudad o país”. Bajo “Actividades de documentación”, el lector se encuentra con cinco imágenes de “la vestimenta tradicional de la mujer musulmana”, que incluye definiciones y enlaces adicionales para cada una: el “hiyab”, “burka”, “niqab”, “shayla” y “chador”. La pregunta 1,3 (Actividades de documentación) pide al lector identificar el vestido islámico del personaje Fadma (la madre de la protagonista Laila) después de “leer atentamente las descripciones bajo cada ilustración”. Por añadidura, en la sección “Soluciones y otras actividades para el educador”, la autora Rodríguez Paz justifica indirectamente la incorporación de tal discusión con la cita de dos párrafos de *Laila* que hacen referencia a estas cuestiones. Los párrafos se refieren irónicamente al deseo de la madre (aprobado por el padre) de quitarse el hiyab:

Mi madre le dijo a mi padre que, cuando fuera con nosotros, no se pondría ni la chilaba ni el pañuelo, porque las madres de mis compañeros le decían que estaba más guapa sin ellos. Esta vez mi padre aceptó la decisión de mi madre. (Karrouch 2004: 44)

Es decir, en vez de centrarse en el vestido tradicional de Marruecos que aparece en múltiples ocasiones en la novela *Laila*, el manual llama la atención sobre las formas (de vestido islámico) menos comunes, más conflictivas y casi inexistentes tanto en Marruecos como en España. El énfasis prestado a referencias importadas para acercarse y enmarcar al otro resulta inquietante por su tendencia de distorsionar y homogeneizar a grupos claramente heterogéneos.

Recordamos que la novela *Laila* gira en torno a las experiencias de la protagonista que emigra de Marruecos a Cataluña (a la edad de 8 años), y relata las dificultades de insertarse y adaptarse a un nuevo contexto. La interacción en la sociedad de acogida se desarrolla principalmente en el ámbito escolar. Se entrevé una oscilación entre dos mundos que no siempre se concilian fácilmente, lo que obliga la protagonista-narradora a cuestionar constantemente su posición fronteriza. Al final de la obra, sin embargo, parece corroborar cierta visión dualista y culturalista de las dos sociedades.

El profesor de estudios culturales y poscoloniales, Ian Chambers, se acerca a la escritura no tanto como un proyecto que busca “penetrar lo real” sino como un intento por extender, interrumpir y re-situar lo real. Esto conlleva cierto distanciamiento entre el ser y los contextos que definen su identidad (1994: 14). Se detiene, además, en la parcialidad y el partidismo del idioma mismo: “it speaks for someone and from a specific place, it constructs a particular space, a habitat, a sense of belonging and being at home” (1994: 24). Esta aseveración es particularmente pertinente para nuestra lectura de *Laila*, cuya autora vive y escribe desde el posicionamiento y lugar de poder (y resistencia), el catalán. Uno se pregunta hasta qué punto el lenguaje novelesco se queda subsumido bajo el idioma y cultura dominantes (de España), y si intervienen estrategias específicas para contrarrestar tal efecto.

Si aplicamos la idea de “viaje” propuesta por James Clifford (1994) en su intento de re-evaluar la concepción de la cultura, las experiencias vivenciales de la protagonista Laila se enmarcan en una dinámica siempre móvil, cambiante y contestataria. El viaje desmantela la percepción del anclaje e introduce, en su lugar, la idea de historicidades construidas y disputadas, lugares de desplazamiento, interferencia e interacción (Chambers 1994: 5). Iain Chambers observa, por su parte, que nuestro sentido (previo)

de conocimiento, lenguaje, identidad (nuestra herencia peculiar) no se cancela o desaparece en el traslado. Tal como vemos en *Laila*, esta herencia – costumbres, historia, idioma, tradición como sentido de identidad – no se elimina sino que está desarticulada, cuestionada, repensada hasta que el sitio nuevo de residencia quede abierto, lleno de interrogantes:

An excess that is irreducible to a single center, origin or point of view [...] our sense of being, of identity and language is experienced and extrapolated from movement: “the “I” does not pre-exist this movement and then go out into the world, the “I” is constantly being formed in such movement in the world. (Chambers 1994: 24)

Dentro de esta dinámica, la protagonista Laila es llevada a cuestionar sus propias creencias cuando sus compañeros de clase le hacen preguntas o señalan su diferencia. Aunque expresa su rechazo de algunas prácticas dentro de su cultura, no ofrece una resistencia abierta y activa, sin embargo: “había empezado a aprender a encajar los golpes bajos, y sabía que había cosas que no me gustaban pero que no podía cambiar. Y estaba muy harta de muchas cosas” (Karrouch 2005: 88).

Observamos, de todos modos, que mientras la protagonista Laila describe los cambios constantes que experimentan ella y su familia como resultado de su residencia en España, parece propugnar lo que podemos llamar cierto “racismo cultural invertido” donde ella también percibe los dos mundos culturales como opuestos.<sup>242</sup> ¿Es esta visión un mero reflejo de haberse imbuido de los discursos nacionalistas/culturalistas dominantes? ¿Es un reflejo de resistencia ante la política asimilacionista que intenta imponer la sociedad de acogida? El último párrafo de *Laila* se detiene en la idea de “dos culturas diferentes, opuestas” mientras que se apuesta por la migración como experiencia enriquecedora. Reiteramos nuestro escepticismo, finalmente, ante la inclusión de esta novela en el programa intercultural ya que el texto se acopla en gran parte a imágenes anticuadas y esencialistas de Marruecos que prevalecen en los medios de comunicación así como en las representaciones españolas predominantes.

---

<sup>242</sup> Entre los cambios significativos que viven los miembros de la familia de Laila, destacamos el deseo de la madre de quitarse el pañuelo y el consentimiento o aprobación de su esposo, que había objetado inicialmente a tal idea. La madre revisa su opinión sobre la importancia de la educación para la mujer, lo que consideraba anteriormente como inútil. El padre admite la presión a la cual fue sujeto para obligar a Laila a dejar el atletismo y expresa su remordimiento por tal actitud. Destacamos, de todos modos, que la narradora acaba validando el modelo patriarcal ya que renuncia a su amor y talento para el atletismo, se casa tempranamente y tiene un hijo, aunque repetimos que el nuevo entorno la ha cambiado significativamente.

#### 4.5. Entre ficción y “documentalismo”: en búsqueda de una realidad evasiva.

While not necessarily making the subaltern “visible”, *testimonio* has helped to make ourselves visible to ourselves.  
Georg Gugelberger

Nos parece significativo subrayar las huellas de la realidad histórica en la novela, y la secular pretensión de veracidad que, en no pocas ocasiones, la ha caracterizado.<sup>243</sup> En este sentido, las cuatro obras aquí estudiadas se enmarcan en una compleja (y no tan singular) relación entre lo verdadero y lo verosímil. Nos apoyamos principalmente en los estudios sobre el testimonio para nuestra aproximación a los textos. En su artículo “The Margin at the Centre” John Beverly aborda el testimonio como una novela (principalmente) contada en primera persona por un narrador que es también protagonista real o testigo del suceso que relata, y cuya unidad de narración es la mayoría de las veces una “vida” o experiencia significativa de vida. El *testimonio* incluye pero no está supeditado a cualquiera de las siguientes categorías, algunas de las cuales se consideran convencionalmente como literatura, y otras no: autobiografía, novela autobiográfica, historia oral, memoria, confesiones, diario, entrevista, reportaje de testigo, historia de vida, novela-testimonio, novela no-ficción o “literatura factográfica”. Es más, se suele subrayar que la situación de narración en *testimonio* emerge de una urgencia por comunicar problemas de represión, pobreza, subalternidad, encarcelamiento, una lucha por sobrevivir, etc. (Beverly 1989, 12-13).<sup>244</sup> Beverly también usa el término “testimonio” para referirse a aquellos textos donde el “autor” o bien ha inventado una historia usando la forma del testimonio, o bien donde los fines del “testimonio” son explícitamente literarios (Beverly, 1989: 37).

El testimonio fue ensalzado desde los años setenta del siglo XX por su papel transgresor al reubicar los discursos literarios en el espectro general de los discursos

---

<sup>243</sup> Ricardo Senabre cita varios ejemplos españoles de la tradición literaria española donde sobresale la pretensión de veracidad. En el prólogo de *Diana* (1559), Jorge de Montemayor (1520-1561) afirma que su obra cuenta “cosas que verdaderamente han sucedido” mientras que en otra obra principal del siglo XVI, *Viaje de Turquía*, de Cristóbal de Villalón, se asegura que no “dirá cosa que se aparte de la verdad”. Incluso Cervantes hizo aseverar a Don Quijote que “las historias fingidas tanto tienen de buenas y deleitables, cuanto se llegan a la verdad o a la semejanza de ella”. Afirma Senabre, es más, que desde el Lazarillo y el Quijote hasta nuestros días, la novela arrastra, como una costra del tiempo, “adherencias de historicidad” (“Violencia y cultura”, *El Cultural*, 04/12/03), que nosotros preferiríamos denominar “huellas de la realidad”.

<sup>244</sup> El género de testimonio se popularizó con la publicación de *Biografía de un cimarrón* (1966) de Miguel Barnet que recoge la historia de Esteban Montejo. Barnet refirió a su obra como “novela-testimonio” para enfatizar el proceso literario del material de una historia de vida etnográfica.

sociales y culturales en su conjunto. Visto inicialmente como una manera de dar voz y nombre a un pueblo anónimo, su “poética de solidaridad” y su relación con “lo real”, además de su canonización y apropiación institucionales, fueron criticados más tarde (Gugelberger 1996: 6). En 1978 Carlos Rincón publicó “El cambio en la noción de literatura”, donde propuso sacar a la literatura de la esfera de la representación y mediación simbólica para reintroducirla en el ámbito de las prácticas sociales. Fue valorada también la relación directa del discurso del testimonio con la verdad<sup>245</sup>, como apuntó Miguel Barnet (1983) en su artículo “La novela-testimonio: socioliteratura”. Esta idea está corroborada por René Jara al afirmar que en el discurso testimonial, se encuentra “la huella de lo real” antes que su representación (Jara y Vidal 1986: 2).

Elzbieta Sklodowska subraya tanto la semejanza del testimonio con otros géneros literarios (la narrativa picaresca o el *bildungsroman*, la autobiografía o la novela realista) como su resistencia a una definición precisa: el testimonio establece

an explicit interplay between factual and fictional, between aesthetic aspirations to literariness and scientific claims to objectivity, testimony has consistently defied the critics. (Skłodowska 1996: 85)

Se suelen considerar las siguientes características como comunes a las producciones de testimonio: están basadas en episodios históricos traumáticos y/o sociales; están narradas desde una experiencia individual; tal experiencia sirve de alegoría para una comunidad; el autor ha sido de alguna forma silenciado o oprimido; el texto contiene una afirmación política contra el opresor, y detalla el sufrimiento provocado por la opresión; se incluyen elementos literarios como el diálogo, poesía o metáforas en el escrito además de selecciones de otros textos que incluyen artículos periodísticos, citas o mitología popular, etc. (Fernandes Lino 2010: 210). Aunque los textos estudiados por nosotros no se acoplan directamente a todas las características enumeradas, las similitudes en algunos casos son evidentes.

La novela-testimonio *Luna negra* nace de un proyecto encargado por el cura Isidoro Macías, conocido como “Padre Pateras”, a la autora María Vallejo Nágera para

---

<sup>245</sup> En *Lectura de lo oscuro*, Urrutia nos recuerda que la realidad no puede ser mirada sino desde el punto que cada cual ocupa, este lugar “desde dónde”, el espacio donde se sitúa el que mira y explica lo que ve. Apoyándose en Ortega y Gasset, reitera que la realidad es “también punto de vista”. La “verdad es, por lo tanto, verdad para alguien, en algún lugar, en un momento definible”, según Ortega y Gasset (Urrutia 2000: 33).

divulgar su trabajo con las mujeres africanas que llegan en “patera” a las costas españolas, con el fin de recaudar fondos para una casa de acogida.<sup>246</sup> Después de meses de “observación” y múltiples entrevistas con las mujeres, la autora recoge en forma de testimonio la historia de una nigeriana, Ameka que tardó seis meses en llegar a España tras una lucha inexorable contra la naturaleza y las circunstancias extremas. Debíó enfrentarse con las guerrillas en el Níger, el abandono en el Sáhara tras la avería del camión en que viajaba, y el cruce de varias ciudades (Gaya, Dorso, Niamey, Agadez) hasta Argelia, donde trabajó varios meses recobrando fuerzas y dinero para continuar la trayectoria hasta Tánger. En todo el trayecto, relata el goteo de muertos por causas distintas y hacia el final, se inserta el dato de que entre el 2000 y 2004, unas cuatro mil víctimas murieron en el viaje (2004: 227).

Tal como hemos abordado anteriormente, el realismo literario de Villanueva (2004) y las estrategias de una “productividad realista” para estimular una lectura intencionalmente realista, a través de lo que llama el “lector implícito”, también se pueden aplicar al ejemplo de *Luna negra*. En la configuración de este “lector implícito” que lleva al “lector empírico hacia el realismo intencional”, nos interesa señalar la importancia del “hors texte” (el fuera de texto) y el “surcodage” (la sobrecodificación) del discurso realista, estudiados por Phillipe Hamon. La sobrecodificación se logra mediante el concurso de medios visuales que añaden información (fotos, dibujos, datos, etc.). Otro principio para lograr un discurso realista es su “fundamentación en una fuente de origen dotada de autoridad fidedigna que se granjee la confianza del lector empírico” (Villanueva 2004: 187). Encontramos estos principios en muchos de los relatos abordados en este capítulo. ¿Cuál es el efecto, entonces, de este realismo literario en las imágenes del migrante marroquí/africano? Creemos que estas representaciones corroboran la subalternidad de este otro, y tienen además consecuencias reales para los sujetos migrantes en la sociedad española.

Reiteramos que se critica el testimonio por su insistencia en la representatividad del personaje narrador, sea ésta social, étnica o política o todas a la vez, que busca superar, con su voz, el cerco individual de la simple autobiografía para convertirse en portavoz de una colectividad (Sklodowska 1996: 90). Del mismo modo, Vallejo Nágera

---

<sup>246</sup> Cabe señalar que la autora de la novela juvenil, Carmen de la Bandera (*África en el corazón*), a la hora de hablar de los primeros momentos de los inmigrantes que llegan en patera a España, se inspiró en el Padre Pateras, franciscano de la Cruz Blanca, quien desde el 2000, se dedica a socorrer a los ancianos, mujeres embarazadas o niños que llegan en patera a las costas andaluzas.



hace converger todas las entrevistas que efectuó en la sola voz de Ameka bajo la pretensión de ofrecer una historia real, sin ninguna mediación: la voz “auténtica” del entrevistado. Sklodowska insiste, por añadidura, en la relación desigual y extra-discursiva de poder que media entre, en este caso, un inmigrante en condiciones precarias (económicas, sociales, legales) y una española, desde una posición de privilegio. El control de la producción del texto recae inevitablemente en manos de esta última quien decide qué revelar, cómo y cuándo. Se evidencia, por lo tanto, cierta estrategia de “objetivizar el camuflaje” (terminología de Greimas) en donde se anula el contexto del discurso primario: en el caso de *Luna negra*, se eliminan las preguntas de la interlocutora y un simulacro de un monólogo suplanta el diálogo original. Esto apoya la idea de que es el testigo la verdadera autora del relato (Sklodowska 1996: 89). No olvidemos, además, que por ser una obra de encargo, la autora se ve obligada a limitarse a las condiciones y objetivos especificados, que se revelan a través de la estructura de la novela.<sup>247</sup>

Tanto John Beverly como Sklodowska se detienen en la relación ambigua y cómplice entre el interlocutor y narrador en el testimonio en donde este último también ejerce influencia con el intento de cambiar su situación de opresión, pobreza, etc. Por eso, Beverly argumenta que en la creación de una obra testimonial, el control de la representación no sólo recae en el interlocutor, sino que el narrador también explota la ocasión para hacer llegar su historia a un público más amplio. A modo de ilustración, citamos el esfuerzo de la narradora Ameka en *Luna negra* por solicitar ayuda a su interlocutora para conseguir sus “papeles” y hacer venir su marido a España. Recordamos además, junto a Beverly, que en el testimonio, el narrador resulta a veces una “persona real”, que continúa viviendo e interactuando en una historia social real, es decir, es una “obra abierta” que implica la importancia y poder de la literatura como una forma de acción social (Beverly 1989: 37). Es en este sentido que Beverly señala la ruptura de la “ficcionalidad literaria” en el testimonio.

---

<sup>247</sup> El caso de textos de encargo merece mención aparte y sólo citaremos brevemente dos ejemplos. La antología *Cuentos de las dos orillas*, fue editada por José Monleón quien delinea los requisitos pedidos a los autores: “pedíamos que los cuentos reflejaran los problemas, pasados o presentes, de la relación hispanomarroquí y que lógicamente, partieran del respeto recíproco y la exigencia de espacios de comprensión y de concordia” (Monleón, 2001: 10). Otro ejemplo es la colección *Inmenso Estrecho. Cuentos sobre la inmigración* (2005), proyecto realizado por Kailas Editorial, cuyos beneficios económicos se destinaron a la organización “Red Acoge” para fortalecer sus acciones de apoyo a la inmigración en España.

Según señala Elzbieta Sklodowska el discurso de un “testigo” no es un reflejo de su experiencia sino más bien una refracción determinada por las vicisitudes de la memoria, la intención y la ideología. La intención e ideología del autor(a)-editor(a) se impone, es más, en el texto, creando así más ambigüedades, silencios y ausencias en el proceso de la selección y edición del material. Reconocemos que aunque el testimonio emplea una serie de recursos para consolidar cierta veracidad y autenticidad (tales como el punto de vista de la primera persona), el juego entre la ficción y la historia resulta problemático (1996: 89).

Resumimos que en *Luna negra*, la protagonista cuenta su vida desde Nigeria, su matrimonio y la vida difícil antes de dejarse seducir, a través de rituales y deudas, por un futuro en España. Además de un prólogo y epílogo, la novela está dividida en doce capítulos y tanto el prólogo como el último capítulo (contiene un epígrafe con dos definiciones de la “patera”) se detienen en el cruce en “patera”.<sup>248</sup> Señalamos, por añadidura, que la portada incluye una foto del cura (Isidoro Macías) con el bebé de la protagonista, Ameka, mientras que en el epílogo aparece una entrevista suya con la autora Vallejo Nágera. Es más, están incluidas algunas fotos adicionales de su obra benéfica con las inmigrantes africanas. Aunque la obra gira en torno al difícil y peligroso viaje de la emigrante clandestina hacia Europa, desde el título mismo, evidenciamos la tutela y autoridad del cura, que ofrece esperanza y protección a las mujeres desamparadas.

En la entrevista efectuada con el guardián de las mujeres, el cura reconoce no entender el inglés, el idioma utilizado por las mujeres para comunicarse. Subrayamos, además, que fue él quien puso los nombres de los bebés recién nacidos y les bautizó aunque reconoce que las madres no eran católicas: “son de otra religión de que ni siquiera soy capaz de descifrar el nombre” (Vallejo Nágera 2004: 255). También es el “Padre Pateras” quien alude a la luna plateada (y no negra) que ven las madres en la

---

<sup>248</sup> Como en otras narrativas con una focalización en la “patera”, el primer capítulo de *Yo Mohamed* acaba con datos y cifras de muertos en el intento de cruzar en “patera” (1995: 38). Las historias de vida de los inmigrantes, manipuladas y mediadas por el autor Rafael Torres, parece ser el instrumento terapéutico por el cual se adentra en una exploración “de nuestro tejido social enfermo” (Torres 1995: 15). Es significativo señalar que esta forma testimonial sigue atrayendo a autores quienes, a través del motivo de la “patera”, se acercan a las vidas de los pasajeros, lo que les guía en su auto-búsqueda y auto-conocimiento. Basta como ejemplo la novela de Juan Cuaresma, titulada *La patera* y publicada en 2006. Tal como explica en su prólogo, la narrativa inspirada en la “patera” le ha cambiado la vida: “La patera (esa pequeña embarcación de fondo plano y sin quilla) que en la actualidad está siendo utilizada para transportar las ilusiones de miles de seres humanos, que sólo buscan lo que la mayoría tenemos y algunas veces no valoramos [...] a mí me ha servido para hacerles llegar esta historia y *conocerme mejor a mí mismo*. (Cuaresma 2006: 5, énfasis añadido).

trayectoria y que aparece en el título de la novela. De todos estos detalles, están claras la obvia mediación y subalternidad en que se encuentra la protagonista.<sup>249</sup>

Como las otras novelas de testimonio estudiadas, *Luna negra* tiene como trasfondo el mundo del tráfico de personas y drogas, las maniobras de los reclutadores y pasadores en diversos países y las complicadas redes con sus tentáculos en cada rincón de África y Europa. A través del testimonio de Ameka, el lector entrevé el peligro y control que ejerce la red en las personas y los métodos que utilizan, tales como la superstición de los viajeros y la creencia en la magia negra para mejor subyugar y engañar a los más ingenuos.

El testimonio (de Ameka) resulta poco creíble y verosímil, sin embargo, por la cantidad de hechos, datos y referencias culturales insertadas en la narración de una mujer que es apenas letrada. A modo de ejemplo, se pregunta cómo el 45% de la población puede sufrir de carestías de todo tipo siendo el país el sexto exportador del petróleo del mundo y uno de los mayores exportadores de azúcar y aceite de palma (Vallejo Nágera 2004: 29). Por añadidura, las descripciones (de la narradora Ameka) envueltas en lirismo resultan poco convincentes: “los colores de Nigeria son los del ébano y de la sangre. Los de Europa son los de la luna y las estrellas” (214), y abundan frases estereotipadas de la mujer africana y del continente, recordando los testimonios de viajeros europeos: “mi continente es salvaje y duro. Y nuestros corazones, en consecuencia, son de roca y marfil” (2004: 25); “la mujer africana no es quejica por naturaleza. Por el contrario, es muy valiente” (56); “en mis raíces, cultura y tradición, está enclavada la omnipotencia del varón” (24), etc. Estas descripciones dejan ver la influencia de la interlocutora que redacta y estructura la novela. Señalamos, además, que el detenimiento exagerado en prácticas de brujería que alejan al lector de la protagonista, sólo refleja la relación de poder discursivo de la autora. Como señala

---

<sup>249</sup> El paralelismo con el argumento de Gayatri Spivak sobre el caso del sacrificio de las mujeres viudas y si emerge la voz-conciencia a través de los dos discursos que pretendían hablar por ellas, nos parece relevante para complementar nuestro propio análisis. Spivak presenta dos discursos en torno a la práctica (y su prohibición) de “sati” a principios del siglo XIX en la India. “Sati” abarca el sacrificio de la viuda hindú que asciende a la pira del esposo muerto y se inmola a sí misma sobre ella. La abolición de este rito por los británicos ha sido entendida como un caso de “hombres blancos salvando mujeres pardas de hombres pardos”. Contra esto, está el argumento indio nativo: “las mujeres realmente deseaban morir”. Spivak argumenta que en ningún discurso se encuentra el testimonio de la voz-conciencia de las mujeres. Es decir, se pretendió atribuir una voz (que otorgaba agencia y libre voluntad) a la mujer subalterna, lo que considera Spivak como central en el proceso de apropiación del discurso. La crítica mantiene que no se puede fiar de ninguna versión (de los británicos o del hombre nativo) como una representación “auténtica” de la voz “verdadera” de la mujer subalterna. Añade que los británicos ni eran capaces de deletrear los nombres de las mujeres que habían “salvado”. Subraya, por lo tanto, que en ambos discursos del “sati”, “the voice of the subaltern is ventriloquized, spoken for, as she is, one never encounters the testimony of the women’s voice-consciousness” (Spivak 1987: 93).

Gugelberger, hay que mantener la vigilancia al trazar la ruta del género testimonial desde los márgenes hacia su inclusión en el canon occidental, lo que se puede considerar como otra forma de colonización (Gugelberger 1996: 13).

En el momento de redactar esta tesis, se publicó en el periódico *El País* (29/04/2011) un artículo sobre una menor nigeriana que había permanecido 29 días (estancia sin precedentes) en “la sala de rechazados” del aeropuerto de Madrid, y que logró asilo temporal para denunciar en un mes a la red de trata que la trajo a España. Hacemos mención de este caso por las circunstancias similares que relata la joven nigeriana con las recogidas en la novela testimonial, abordada arriba. Según el informe basado en una conversación con la “víctima de trata”, la menor se fue a vivir con una tía tras quedarse huérfana. Fue expulsada de esa casa tras quedarse embarazada de un hombre que convivía con ellas. Tras quedarse en la indigencia, un hombre le ofrece ayuda. A cambio, detalla el informe, le pidió que trabajara para él en España y antes de irse la sometieron a un ritual vudú y le informaron de que había contraído una deuda de 55, 000 euros con la mafia. Nos detenemos en los detalles ya que la narración de Ameka en *Luna negra* resulta ser muy similar. El informe de *El País* deja claro que “esa niña” no estaba capacitada para comprar un pasaporte español, pagar unos billetes de avión y llegar hasta Madrid sola y concluyó que “hay zonas de África donde la trata es endémica y Nigeria es el caso más clamoroso”.<sup>250</sup> Este caso evidencia el claro entrecruce entre la realidad y la ficción, con dos relatos que se pretenden “factuales”. A continuación nos detenemos en dos ejemplos tempranos de obras testimoniales que evidencian también la difícil tarea de transmitir las voces silenciadas del inmigrante en condiciones de marginalidad y sin el poder de enunciación.

Marco Kunz afirma que mientras que los inmigrantes mismos no tomen la pluma para crear su propio mundo literario, el punto de vista suyo se refleja con mayor fidelidad en las historias de vida que usa la investigación sociológica y antropológica, como también los reportajes y relatos testimoniales. Cita *Dormir al raso* (Moreno Torregrosa y El Gheryb 1994), relato que cuenta detalladamente las experiencias vividas por un trabajador “ilegal” marroquí en España, y *Yo Mohamed* (Rafael Torres 1995), que recoge unos breves retratos de personas inmigradas de orígenes y biografías diferentes. Todos comparten la condición de ser un “Mohamed”, de haber perdido su

---

<sup>250</sup> Barroso, F.J (2011) “Una menor permanece 29 días en la sala de rechazados de Barajas”, en *El País*, 29 de abril.

individualidad, nombre y pasado al ser borrados por “el marasmo de cifras, datos, estadísticas” (Torres 1995: 114). A continuación, nos detendremos brevemente en algunas limitaciones de estas dos novelas testimoniales y la construcción de un discurso que se pretende “fiel” a la realidad, tal como entrevemos en nuestra exploración de *Luna negra*.

*Dormir al raso* es una contribución valiosa al tema de la migración marroquí clandestina, con una descripción comprensiva y minuciosa de todo el negocio del tráfico humano hasta la explotación en el sector agrícola español y las reacciones xenófobas y violentas que se han producido en el contacto con este “otro”. Su temprana publicación (1994) resulta importante para trazar la rápida y tumultuosa evolución del fenómeno con sus características cambiantes y su recepción y reacción en el país de acogida. En uno de sus dos prólogos, Vázquez Montalbán transmite la urgencia y tensión de los momentos en que el libro se construyó:

Se publica en un momento en que hay una auténtica ristra de asuntos criminales que afectan a unos cuantos españoles que han asesinado, maltratado, incluso torturado a inmigrantes por el simple hecho de serlo. (Vázquez Montalbán 1994: 13)

Se percibe una clara solidaridad con el inmigrante y hay un pronunciamiento ético y político en contra del racismo, xenofobia e injusticia de que es víctima. De hecho, la novela documental está dedicada a los dos muertos - el asesinato racista de Lucrecia Pérez en 1992 y el de Guillem Agulló por su trabajo y militancia antirracistas - dejando claro que el tema atañe a las dos sociedades de igual manera.<sup>251</sup>

*Dormir al raso* nace de una colaboración entre el ingeniero, agricultor y escritor Pasqual Moreno Torregrosa y el “emigrado” marroquí Mohamed El Gheryb, que vuelve a Marruecos “actuando de emigrante” clandestino para recoger documentación y experiencias vivenciales en las distintas etapas hasta el cruce en “patera”. De nuevo en España, sigue con su “performance”, esta vez en los invernaderos de distintos pueblos codeándose tanto con compatriotas en situación irregular como con empresarios sin escrúpulos y detallando todas las condiciones además de inconsistencias de la Ley y las autoridades.

---

<sup>251</sup> Cabe citar la colección de ensayos *Cómo ser negro y no morir en Aravaca* por el hispano-guineano Francisco Zamora Lobo, publicada en el mismo año (1994) y en donde el autor aborda el asesinato de Lucrecia Pérez a manos de un policía fuera de servicio. Este incidente llevó al Congreso a pedir una cultura de respeto por una convivencia plural.

En cuanto a la autoría del relato, las dudas surgen desde la introducción misma, que está narrada en primera persona (plural) y que deja ver que el libro es un trabajo conjunto, aunque Moreno Torregrosa señala su “particular colaboración” y tutela en el proyecto en aras de cierta “objetividad”, que es lo que pretende con la doble participación y “la experiencia directa” de Mohamed El Gheryb. El papel de Moreno Torregrosa consistió en hacer un recorrido paralelo, visitando también las ciudades del norte de Marruecos, las zonas agrícolas y apoyando a El Gheryb en las entrevistas, asegurando la infraestructura del libro, el trabajo de documentalista, aportando también sus experiencias y finalmente dando forma al libro a través de su redacción (1994: 7-8). Señalamos que el libro testimonial al que tiene acceso el lector y que pretende ofrecer una visión auténtica y objetiva de la vida del emigrante no es más que una construcción parcial y sesgada, el resultado de la organización y producción de Moreno Torregrosa.<sup>252</sup>

En *Dormir al raso*, llama la atención el elemento sensacionalista de hacer a un emigrante marroquí “actuar de inmigrante, de lo que es”, y corrobora la fijación española en la “paterización” de todo el fenómeno migratorio. De hecho, de las seis fotos adjuntadas en la novela-estudio, cuatro giran en torno a la patera: la llegada, el desembarque, la detención por la guardia civil y una patera destrozada en la playa. El lector se pregunta por qué Moreno Torregrosa no se detuvo en documentar la vida de su “colaborador” que, tras años de vivir en España, tenía ya una experiencia acumulada y ciertamente rica de la condición de inmigrante/emigrado, y si ésta simplemente no interesó al autor porque no encajaba con el sensacionalismo que rodea la inmigración clandestina y las condiciones inhumanas en que viven y trabajan los emigrantes. Lo

---

<sup>252</sup> Daniela Flesler llega a las mismas conclusiones en su capítulo titulado “Testimonies of Immigrant Life. Fact, Fiction and the Ethnographic Performance” en donde analiza varias obras y películas que se nutren de la forma testimonial y que caen en la trampa de silenciar la voz del inmigrante al construirle como subalterno, entrevistado, analizado y documentado por el español con el objetivo de presentar un verdadero y auténtico cuadro de su vida (Flesler 2008: 163). Basándose en las limitaciones señaladas por Sklodowska en el testimonio, Flesler subraya los mismos defectos en *Dormir al raso*, a saber, la insistencia en la autenticidad no mediada de la narración y su objetividad que elimina en vez de resaltar las diferencias. Con unos ejemplos precisos, la autora muestra la ilusoria creación mutua de los dos autores y la mediación pésima en el texto con sus referencias españolas, los apéndices sobre la agricultura en España, las notas de pie o la bibliografía incluida. Advertimos que la tendencia de “meterse en la piel” del inmigrante y el afán por desvelar toda la realidad de su experiencia también se vislumbra en las publicaciones más recientes. Juan Cuaresma en la reveladora obra titulada “La patera”, también pretende dar voz al emigrante sin mucho éxito, ya que usurpa su historia trágica, al pretender sentir en su propia piel el drama que ha vivido Tombo, el protagonista y a quien ha rescatado y salvado la vida el narrador quien nos cuenta: “el relato de Tombo iba introduciendo en mí, lentamente, la sensación de estar viviendo la aventura con él: como si estuviese efectuando el viaje junto a él desde el principio. Podía sentir en mi piel las mismas sensaciones que él había sentido como protagonista” (Cuaresma 2006: 33).

que hace el autor, de hecho, es borrar la experiencia del marroquí residiendo en España para atenerse a las percepciones dominantes que uniformizan e inmovilizan los discursos sobre la inmigración marroquí. Equipara la clandestinidad con *la* emigración y da la impresión de que es representativo de todo el colectivo.

Cabe señalar que avanzada la novela, el narrador se revela y sale de su “performance” como emigrante clandestino - cuenta que llegó primero a España en 1989 y su primer trabajo consistió en recoger naranjas. Había entrado con su pasaporte ya que aún no se exigía el visado, aunque advierte que se podía ser devuelto a Ceuta o Tánger por la policía si el candidato no tenía suficiente dinero en su posesión. (1994: 120). De todo lo señalado, resumimos que esta obra que emplea la forma testimonial es un ejemplo de la manipulación de toda la documentación recogida para corroborar lo que, desde el inicio, quiso mostrar el autor español: la hipocresía de una sociedad que se beneficia de la inmigración “ilegal”. También satisface su curiosidad por indagar en el mundo clandestino y el “protagonista” marroquí (cuya voz es usurpada) le facilita estos deseos que atraen la sed sensacionalista del público. El estudio de la obra testimonial *Yo Mohamed* a continuación, comparte muchas de las limitaciones aquí enumeradas.

Del título mismo de la obra - *Yo Mohamed. Historia de inmigrantes en un país de emigrantes* - se deduce el planteamiento del autor Rafael Torres: recordar a España su pasado y presente migratorio para mejor entender y compadecer a los inmigrantes. La novela parece complementar y continuar la línea trazada en *Dormir al raso* al detenerse también en una crítica de las reacciones y brotes violentos producidos en España. El lamentable título “Yo Mohamed” sin embargo sigue fijando y arabizando todo el tema de la inmigración, sobre todo cuando el libro recoge testimonios de catorce nacionalidades, de las cuales sólo seis pertenecen a África. El problemático uso de “Mohamed” está analizado brevemente por Daniela Flesler (2008: 169).

En *Yo Mohamed*, una obra de forma testimonial que se publica un año después de *Dormir al raso*, percibimos la misma mediación e influencia del interlocutor y redactor de los testimonios, pero esta vez, la imposición e intervención son más agresivas, evidentes y prepotentes. El autor no se contenta con recolectar “vidas robadas” como él describe su proyecto sino que se arroga el poder de corregir los testimonios, avalarlos o añadir explicaciones. Claro, como mantiene en su dramática y urgente “Advertencia”, por su experiencia directa y los seis meses compartiendo sus vidas, no sólo puede garantizar que lo que lee el lector es “enteramente cierto” sino que

el lector conocerá a 25 personas y en algunos casos *mejor de lo que esas personas se conocen a sí mismas*” (Torres 1995: 20, énfasis añadido). A pesar de esta directa manipulación, no se aleja de su misión de reflejar fiel y auténticamente las voces individuales de los 25 entrevistados, 24 en realidad porque “a dos personas, un matrimonio marroquí, las he metido en la misma vida, pues así es en realidad, a la que se somete, sin condiciones, este libro” (1995: 21).

Para uno de los propósitos que se plantea en la novela - “contemplar en qué nos hemos convertido” - hay que señalar que la “Advertencia” que introduce el autor al principio es mucho más eficaz y solidaria que los testimonios paternalistas y esencialistas que ofrece de los inmigrantes, lo que sólo sustenta y corrobora los tópicos y estereotipos que ataca con tanta vehemencia el autor en su introducción. De hecho, del primer testimonio recogido de un emigrante marroquí que llega en “patera”, sobresalen los tintes orientalistas y colonialistas: “Ahmed es una bellísima persona y un excelente campesino berebere, misántropo, analfabeto, vicioso de árboles” (Torres 1995: 35). Añadimos que en su enumeración de las tendencias visibles en el tratamiento literario de la inmigración en España, Marco Kunz subraya cierta conmiseración y patetismo, avalado en la cita anterior. Lo describe como cierto *buenismo*, fruto de un complejo social de culpabilidad que suele esconder el mismo miedo a la diferencia que plantea toda alteridad fuerte (2002: 134, 203).

Es conveniente insistir que a pesar de los loables objetivos de Torres y sus críticas contra las leyes y actitudes españolas, la selección, ordenamiento y nombramiento de los distintos apartados sólo fundamentan el imaginario colectivo sobre el inmigrante: se limita a reproducir el efecto llamada provocado por los medios sin ahondar en los amplios y diversos motivos; o encasilla a los perfiles femeninos en el turismo sexual que “genera un tipo de inmigración desgraciada” (1995: 22). Es más, usurpa toda agencia de la mujer inmigrante al vincular tajantemente las muchachas *dominicanas, cubanas o marroquíes* con el victimismo tras ser engañadas por su pareja una vez en España.

Como bien indica Domingo Sánchez-Mesa Martínez, que aborda la representación de la inmigración en la literatura en español (y es lo que hemos ido notando en los análisis anteriores), el reto de dejar espacio para “la voz del otro” sin pretender que uno pueda ponerse totalmente “en el lugar del otro”, de adoptar de forma auténtica “la mirada del otro” sobre la experiencia de la inmigración (2008: 159), sigue planteándose en las novelas. Recordemos, de todos modos, la inexistencia de un sujeto



“representativo incorrupto”, como señala Trinh T. Minh-Ha en el ensayo “No Master Territories”:

There can hardly be such a thing as an essential inside that can be homogeneously represented by all insiders; an authentic insider in there, an absolute reality out there, or an incorrupted representative who cannot be questioned by another incorrupted representative. (Minh-Ha 1995: 218)

La novela autobiográfica<sup>253</sup> de Rachid Nini *Yaumiyyat muhayir sirri* (traducida como *Diario de un ilegal*), que fue publicada primero en forma de crónicas semanales en el periódico marroquí *Al Alam* (antes de ser recogida como novela y publicada por el Ministerio de cultura marroquí), parece complementar los objetivos propuestos por Rafael Torres, a saber, subrayar y subvertir los tópicos sobre los inmigrantes y el creciente rechazo de ciertos colectivos. En palabras de Torres:

el tópico mata por su escopeta de dos caños: por uno le tira a la raza, y los moros son vagos, los negros mentirosos [...] y por otro a la condición de trabajador del inmigrante [...] no sólo se oye repetir que el inmigrante viene a quitarnos el trabajo, sino que esa falacia se enseña en algunos colegios e institutos. (Torres 1995: 12)

En un reportaje sobre Nini en el diario *El País*, el autor parece responder a la imagen de Torres citada arriba, al observar que:

Aquí, de nosotros, sólo se sabe lo que sale por televisión. Los clichés: la patera, los ahogados, la pesca, el hachís. A las personas no las conocen. Y creo que no quieren saberlo. Hay un bloqueo psicológico histórico. Y los medios y los políticos ayudan a que ese bloqueo no se acabe.<sup>254</sup>

---

<sup>253</sup> Como bien señala Ruth María Rodríguez López en su artículo “Al Andalus en la reflexión literaria de la experiencia migratoria en *Diario de un ilegal* de Rachid Nini”, publicado en el blog *Identidad Andaluza*, la obra se nos presenta como un diálogo entre el testimonio de la experiencia migratoria del autor y su voluntad literaria, lo cual dificulta su categorización dentro de la autobiografía o de la novela. En su obra “La literatura marroquí contemporánea. La novela y crítica literaria”, Gonzalo Fernández Parrilla también advierte sobre lo complejo que resulta definir géneros en la literatura marroquí, observando que la autobiografía y novela han sido muy permeables. Destaca que uno de los primeros autores en plantear la definición que fusiona ambos géneros ha sido Mohamed Chukri que describió su *Pan desnudo* como una autobiografía novelada (Fernández Parrilla 275).

<sup>254</sup> Mora, Miguel. “Un repaso de la inmigración clandestina”, en *El País*, 14 de junio de 2002.

Lo valioso de esta novela de forma testimonial, celebrada como la primera en ser escrita en árabe, surge de la experiencia vivida y contada en primera persona por el protagonista, quien estuvo tres años en España como “ilegal”. Como hemos visto en todas las obras estudiadas arriba, y que suele caracterizar el género testimonial, en *Diario de un ilegal* hay una obsesiva insistencia en presentar la re-creación de su experiencia como un reflejo fehaciente de la realidad: “no hay nada de ficción en el libro, todo es real al cien por ciento”.<sup>255</sup> En otra entrevista con *El Mundo* realizada en junio de 2002, tras la publicación de su obra en español, Rachid Nini mantiene, por lo tanto, que “cuando yo escribo en mi libro acerca de la condición humana del inmigrante ilegal en España, sé de lo que hablo, porque lo he vivido desde dentro, no lo he consultado en una biblioteca”. Además, deja claro que escribe “para describir algo en [su] interior” (Nini 2002: 72), o sea, desde una individualidad explícita aunque hay momentos en el texto en que recurre al “nosotros” para colectivizar la experiencia. Recordamos que esta perspectiva individual distingue la autobiografía del testimonio. Para John Beverly, la autobiografía se fundamenta en el concepto de:

a coherent, self-evident, self-conscious commanding subject that appropriates literature precisely as a means of “self-expression” and that in turn, constructs textually for the reader the liberal imaginary of a unique, “free”, autonomous ego. (Beverly 1989: 35)<sup>256</sup>

Como señalamos anteriormente, el “yo” del testimonio, al contrario, busca representar una experiencia colectiva. El paralelismo con la experiencia directa y la voz individual de Moreno Torregrosa y Torres es evidente, aunque hay que subrayar la

---

<sup>255</sup> Ibíd

<sup>256</sup> En *De la autobiografía*, José María Pozuelo Yvancos reitera las dos líneas teóricas (y antagónicas) sobre la autobiografía, que resulta imprescindible tomar en cuenta: por una parte, la que se deriva de la teoría del “pacto autobiográfico”, propuesta por Phillipe Lejeune en 1975, y que subraya que la autobiografía no es equiparable ni pragmática ni históricamente a la ficción. La clave yace en el contrato implícito o explícito propuesto por el autor al lector en virtud del cual se confirma, mediante la identidad del nombre propio, que las dos figuras textuales del narrador y del personaje remiten al autor, cuya existencia empírica está “jurídicamente fundada” (2006: 15). La autobiografía así se inscribe entre los discursos referenciales, no tanto porque su contenido pueda verificarse o contrastarse con la realidad, cuanto por el estatuto de su enunciación (16). Por otra parte, hay que citar “La autobiografía como desfiguración” de Paul de Man (1979), que concibe al yo no como origen, sino como resultado de una construcción retórica. El yo que habla en el texto no es el yo que escribe, ni el que vive. Es otro. Se produce, es decir, un proceso de desplazamiento sustitutorio, una figura, que es al mismo tiempo su des-figura. Pozuelo Yvancos busca superar la incompatibilidad de estos dos posicionamientos. Concibe la autobiografía como un discurso en la frontera de la ficción, pero marcando su diferencia con ésta (2006: 43).

significativa ausencia de una mediación externa bajo forma de un interlocutor español en la obra de Nini, lo que se ofrece como un valioso ejemplo con que contrastar las representaciones entre los textos.

La obra de Rachid Nini se presenta como una suerte de diario en primera persona que usa el humor y la ironía como recursos claves en la narración, caracterizada por pausas digresivas, elipsis y una multiplicidad de localizaciones espaciales que reflejan la movilidad constante del inmigrante (y aún más dramático en la situación de estar indocumentado) que en parte estructura todo el relato.<sup>257</sup> Entre los temas más sobresalientes se encuentran la nostalgia; la soledad; el contacto con el “otro” y el cruce de imágenes; la cuestión lingüística y el tener que aprender el idioma de los fuertes para sobrevivir. La novela también se adentra en cuestiones del trabajo y la precariedad; la condición de desarraigo y su acentuación en caso de la ilegalidad; un futuro incierto o la liminalidad con la delincuencia; la memoria histórica y la importancia de la creatividad como refuerzo crítico de las versiones oficiales. Es más, la problemática integración y el retorno también se abordan, aunque reconoce el narrador que la patria puede ser portátil también.

En *Diario de un ilegal*, al contrario de los perfiles victimistas del inmigrante clandestino retratado como subalterno, como hemos visto arriba, el narrador, como nuevo integrante de la sociedad española, se revela como agente dinámico al presentar dialógicamente la presencia marroquí en España, invitando a cuestionar e indagar en la hostilidad y estereotipos arraigados. El narrador se introduce de forma activa en la cadena de transmisión de la historia y la lectura (muchas veces ironizada) de la realidad migratoria, subvirtiendo la memoria histórica a través de la construcción literaria. Los estudios imagológicos exploran las pautas no sólo del proceso de crear al Otro sino el mantenimiento de la personalidad (*selfhood*) a través de la memoria histórica y cultural. Joep Leerssen (2007) plantea, por lo tanto, que las auto-imágenes nacionales tienen una dimensión específicamente diacrónica, no tanto por confrontar la cultura local con otras, sino por el proceso identitario de mantener cierta personalidad a través del tiempo. La obra de Nini indaga en esta dimensión al subvertir el proceso identitario desde las dos orillas. A cada momento que percibe obliterada alguna parte de la historia presenciada, el narrador de *Diario de un ilegal* se remonta a personajes y héroes marroquíes (Antara, el profeta Alí) y reivindica la importancia de la creación literaria en la revisión

---

<sup>257</sup> Domingo Sánchez-Mesa (2008) ofrece un análisis comprensivo de la obra de Rachid Nini en “Imágenes del inmigrante en la literatura española”.

histórica.<sup>258</sup> Es decir, ante la serie de imágenes estereotipadas sobre el pasado árabe junto a otras divulgadas por los medios de comunicación, el narrador “decide ser un agente dinámico tanto en la transmisión de la historia de Al-Andalus divulgada en España como oponiéndose a los estereotipos actuales” (Rodríguez López 2007:12). Homi Bhabha también aborda esta (re) significación del presente a través de una mirada reconfigurada y re-presentada del pasado en “Cultural Diversity and Cultural Difference” donde señala que:

It is the problem of how, in signifying the present, something comes to be repeated, relocated and translated in the name of tradition, in the guise of a pastness that is not necessarily a faithful sign of historical memory but a strategy of representing authority in terms of the artifice of the archaic. (1994: 207)

Bhabha ve como necesario repensar la perspectiva sobre la identidad cultural y recuerda que las culturas nunca son unitarias en sí ni simplemente dualísticas en la relación del ser con el otro.

Desde las primeras líneas de la novela autobiográfica de Nini, el narrador aborda la llegada de emigrantes en “patera”, pero desde las imágenes constantemente proyectadas en los medios de comunicación, cuestionando y subvirtiéndolas al expresar su incomodidad ante ellas. Más tarde en la narración, muestra sin embargo lo inútil que es huir de tal realidad construida y lo cerca que le toca a pesar de sus circunstancias distintas: “la gente sigue aventurándose cada día. Por tierra firme y por mar. Por todas partes. Lo que me aterra es ver un día en la televisión el cadáver de uno de mis amigos flotando en el agua. Eso sería horrible” (Nini 2002: 35). Resulta revelador mencionar una pregunta que apareció en una entrevista con el autor sobre la legitimidad de su “testimonio” - “un testigo realmente aceptable” - de no haber vivido “la odisea de las pateras o las mafias”. La respuesta de Nini, que citamos a continuación, invita a repensar esta insistencia miope del fenómeno:

---

<sup>258</sup> En sus *Cuentos al sur del Mediterráneo* (Madrid, Ediciones de la Torre), Rodolfo Gil Grima (1987) también se detiene en la legendaria figura de Antara en “La leyenda de Antar” (pp. 85-90). Antar nació como esclavo de una mujer de raza abisinia y de un poderoso jefe de tribu. Se convirtió en el guerrero más famoso de toda Arabia y en un gran poeta. Cuando estaba a punto de morir, a manos de sus enemigos, murmuró: “¿qué somos nosotros, débiles criaturas, sino siervos en la mano del Señor?” (1987: 90).

Las pateras y las mafias son un drama y no lo he vivido, pero conozco bien la vida en España como un sin papeles. De todos modos, ya va siendo hora de decir que las pateras son un detalle del principio de la tragedia. La peor cara del asunto se da cuando se pone el pie en la tierra y uno se pregunta, ¿y ahora, qué?<sup>259</sup>

Resulta esclarecedor reiterar los comentarios de Trinh T. Minh-Ha sobre la insistencia en “el representante incorrupto” y lo que llama “el otro inapropiado”. Afirma que preguntas tales como la fidelidad de un representante a su pueblo o sobre la autenticidad de la representación de una cultura observada son de poca relevancia, y que el valor de verosimilitud de una representación se disolverá sólo con la eliminación de las esencias:

When the magic of essences ceases to impress and intimidate there no longer is a position of authority from which one can definitely judge the verisimilitude value of the representation [...] differences do not only exist between outsider and insider - two entities - they are also at work within the outsider or the insider - a single entity. (218)<sup>260</sup>

El motivo de la “patera”, siempre en versiones distintas, recorre todo el testimonio (de Nini) y es utilizado como un recurso literario para mostrar su posición crítica en el tratamiento de la inmigración y del marroquí no sólo en los medios sino también en el folklore y en la memoria histórica:

[su compañero de piso] quería saber por qué no se parecía a los otros moros que salían regularmente en televisión bajándose de las pateras y subiendo, en el mejor de los casos, a los coches de policía y en el peor, entregados a las olas que acunan sus cadáveres rumbo al Paraíso. (Nini 2002: 127)

La novela también acaba con la mención de la “patera” y la quema de documentos, pero esta vez, a través de una relectura del pasado (la quema de los barcos de Tariq Ibn Ziyad) que sirve para desmitificar la idea de España como “tierra de botín” (2002: 207).

---

<sup>259</sup> León-Sotelo, Trinidad de (2002) “El periodista marroquí Rachid Nini cuenta en un libro sus vivencias en España como inmigrante ilegal”, en *El ABC* (Hemeroteca), el 10 de junio.

<sup>260</sup> Gayatri Spivak también rechaza tajantemente la idea de un “espacio impoluto” al cual tiene acceso el crítico poscolonial, atribuido a su “experiencia vivida” o origen cultural (véanse “Bonding in Difference: Interview with Alfred Arteaga”, en *The Spivak Reader* (19).

Nos interesa aplicar brevemente dos técnicas que ha introducido Gayatri Spivak en el análisis (literario) de una obra. La “catacrexis” consiste en arrancar ideas, imágenes o estrategias retóricas de su contexto dentro de una narrativa particular, y aplicarlas para abrir nuevos campos de significados (1987: 241). El empleo de la “patera” en el relato de Nini también responde a esta estrategia. Su particular aplicación (subversiva) en los textos remite a un grado de cuestionamiento dialéctico con su significado dominante. Spivak introduce similarmente la técnica de “reconstelación”, una maniobra en la cual se distancia el texto de su “contexto propio” y se lo inserta dentro de argumentos ajenos/extraños (1987: 241). En este sentido el empleo del pasado musulmán en España obliga a un reposicionamiento y una relectura de las imágenes dominantes del “moro” como el otro inasimilable.

Mohamed Noureddine Affaya reitera el enorme interés por los discursos de la identidad en las últimas décadas, influido por “un conjunto de acervos históricos” como la soberanía de la nación, de fronteras, el proceso de construcción de Europa, la era de la globalización, la emigración acelerada de los cuerpos, de los imaginarios (2005: 102). Esto obliga a replantear la relación con los tiempos o el anclaje espacial. La obra *Diario de un ilegal* se sitúa plenamente dentro de esta dinámica. Nini no sólo da vuelcos a las auto-imágenes y los estereotipos desde los dos lados del Estrecho sino que deja saber que otra de las cuestiones que merece ser estudiada es la integración de los marroquíes en España, lo que por el año en que se publicó el libro (1999) y mucho después en la mayoría de las narrativas españolas, ni se contemplaba al fijarse los escritores mayoritariamente en los aspectos más llamativos del fenómeno, a saber la mafia, ilegalidad, explotación o violencia.

Teniendo en cuenta que el texto fue escrito en árabe y se publicó primero en un periódico árabe, resulta interesante la insistencia de Nini en cierta arrogancia y reticencia del colectivo marroquí para integrarse en la sociedad de acogida, lo que está presentado desde una clara perspectiva dialógica e instando a la autocrítica y reflexión. De nuevo, vale la pena citar a Nourredine Affaya quien subraya que la inmigración magrebí ha experimentado mutaciones profundas a lo largo de las tres últimas décadas: “el emigrante que se va de su país no rompe con sus antiguos sistemas de valores étnico y comunitario, ni se adhiere necesariamente a los nuevos modelos” (2005: 105). Advierte que el emigrante es producto de un grupo social híbrido y complejo, basado en la relación étnica tribal y el no reconocimiento del individuo, entre otras cosas. En tal caso, la migración, que constituye una separación real con respecto al grupo, se vive, a

menudo, como una traición a las normas de la sociedad de origen, mientras que la adhesión a los nuevos valores, propuestos por la sociedad de acogida, es concebida como una amenaza para el equilibrio del inmigrado (Nourredine Affaya 2005: 105). Nini invita a una reflexión abierta con respecto a los cambios y configuraciones inevitables que acarrea el traslado experiencial.

Es significativo subrayar, de todos modos, que en las dos entrevistas en periódicos españoles tras la publicación del libro en español, Nini insistió en que la novela fue escrita para los lectores españoles “porque en éstos pensaba mientras escribía y en aquel momento aún no tenía la idea de regresar a Marruecos”.<sup>261</sup> Aunque hay pasajes que nos hacen dudar del destinatario de la novela - “muchos dirán que este extravagante está cometiendo una nueva locura volviendo a su país, mientras que otros miles pasan todos los días alimentando la borrosa ilusión” (Nini 2002: 198) - lo cierto es que la obra de Nini es uno de los pocos textos que ofrecen tan nítidamente una lectura (auto) crítica y dialógica de la presencia marroquí en España, lo que no se vislumbra en los otros testimonios estudiados, ya que imperan la imposición autorial y la construcción española de *selfhood*.

#### 4.6. La “nueva” literatura española

En los últimos años, se han publicado principalmente en catalán (y traducido luego al español) obras de “hijos de emigrantes” quienes han crecido y estudiado en España y por lo tanto, escriben en uno de los idiomas nacionales españoles.<sup>262</sup> Señalamos la tensa y violenta relación y fricción que se desarrolla entre el español y el catalán desde las novelas “migrantes”, lo que corrobora los distintos nacionalismos de la península y su controvertida rivalidad política y lingüística. Cabe mencionar además que, a pesar de su arrollador éxito y popularidad tras ganar el prestigioso Premio Lluís per *L'últim patriarca*, la primera obra de Najat El Hachmi (escritora residente en

---

<sup>261</sup> De León-Sotelo, Trinidad. “El periodista marroquí Rachid Nini cuenta en un libro sus vivencias en España como inmigrante ilegal”, en *El ABC*, 10 de mayo de 2002.

<sup>262</sup> Gustavo Pérez Firmat emplea el término de “la generación del 1,5” (tomado del sociólogo Rubern G. Rumbant) para describir la generación que se encuentra entre la primera y segunda generaciones de emigrados, posición que Firmat considera privilegiada, a diferencia de Rumbant, quien le asigna una doble marginación (Rueda y Martín 2010: 42). Para Firmat, la generación se caracteriza por su biculturación, un fenómeno transitorio de una generación a otra; una situación en la cual las dos culturas llegan a un equilibrio que hace difícil determinar cuál es la cultura dominante y cuál es la subordinada. Esta tesis no suscribe, sin embargo, tal distinción ni la validez/aplicabilidad del término.

Cataluña de origen marroquí), *Jo també sóc catalana* no ha sido traducida al español.<sup>263</sup> Las antólogas Ana Rueda y Sandra Martín han incluido un extracto (inédito) traducido de esta última obra en su colección de relatos hispano-marroquíes por primera vez en 2010.<sup>264</sup>

El profesor y crítico Cristián Ricci propone situar las obras de El Hachmi y Laila Karrouch dentro de los varios discursos que reúnen “textos fundacionales” sobre la experiencia migratoria (sea el exilio, sea emigración económica). Algunos autores que incluye Ricci bajo esta tendencia son Mohamed Zafzaf, Abdellah Laroui, Rachid Nini, además de la narrativa social de Torregrosa y El Gheryb (explorada arriba), y obras como *El peaje de la vida* de Goytisolo y Sami Nair o *España y sus ejidos* (Ricci 2008: 210). Este encasillamiento resulta, sin embargo, confuso y cuestionable, aunque sí amplía la categoría de “literatura migrante” al incluir autores desde posicionamientos y experiencias marcadamente diversos. Las obras de El Hachmi y Karrouch se alinean también con la ya arraigada tradición de la literatura *beur* en Francia por ejemplo, aunque como veremos en el último capítulo, los intentos por categorizar y etiquetar esta literatura esconde la protección hegemónica de la literatura “nacional”, que acepta estas obras como una mera “adición” enriquecida, sin permitir que cuestione o perturbe su supuesta “esencia”. Laila Karrouch y El Hachmi por su parte, conciben su escritura como un proceso terapéutico que asiste a los personajes para completar el círculo de su etapa formativa. Ricci acierta al señalar que en este sentido, Marruecos se posiciona en el pasado y Cataluña en el futuro. Él propone analizar cómo las voces subalternas de inmigrantes pueden “perturbar” el canon moderno de literaturas peninsulares, y entender cómo los discursos híbridos pueden “desmontar” estructuras de poder (Ricci 2008: 213).

Otro escritor “de frontera” es Said el Kadaoui, periodista y psicólogo de origen marroquí, que se afincó en Cataluña con su familia a la edad de siete años. Su obra *Límites y fronteras* (2008) aborda las restricciones y malentendidos creados por fronteras (reales e imaginarias). El protagonista sufre un brote psicótico y en la clínica

---

<sup>263</sup> Como nota de interés, señalamos que Ramón Llull había escrito sus obras en árabe, latín y catalán. El ensayo de Goytisolo “La rosa náutica” está dedicado a la influencia de la literatura árabe en la literatura catalana y el papel importante de Llull, que era conocido como “Raimundus christianus arabicus”, y cuyos pensamientos fueron influenciados por el sufismo de Ibn Arabi o Ibn Sabin (Goytisolo 2010: 186).

<sup>264</sup> La obsesión por demarcar límites (en la literatura) se evidencia en las categorías muy diversas que se suelen emplear para describir a El Hachmi: “autora de origen marroquí”, “autora catalana”, “autora migrante”, “autora marroquí-amazigh-catalana”, “escritora *amazigh*”, “escritora marroquí-catalana”. Ella, por su parte, insiste tajantemente en la etiqueta “autora”.



donde pasa dos años, confronta sus demonios y concilia sus múltiples pertenencias, lo que no traduce en una síntesis neta y cómoda sino una mayor apertura a la diversidad y la diferencia. Este proceso le permite superar su odio y rechazo por todo lo marroquí a favor de ser más europeo e integrado.<sup>265</sup> Se disuelve así su dicotómica perspectiva de vincular Marruecos con lo enfermo/loco mientras que lo fantástico/normal se asociaba con Europa: “las prisas por cruzar la frontera, las tuve intentando ser europeo como por arte de magia, nunca había reparado en que cuando uno cruza la frontera, la cruza con todo lo que es, lo vea o no” (2008: 112). Cuando se despide del doctor al final de su estadía en la clínica, resume toda la angustia de que es recipiente el inmigrante y la dialéctica identitaria que le acompaña:

Me despediré de Ud. siendo un amazigh que se siente europeo que quiere tanto como odia a Marruecos y que se siente siempre sin propiedad porque cree que ser inmigrante es alejarse irremediabilmente no sólo de una tierra sino de un trocito de lo que uno es. (2008: 159)

Con la ayuda del doctor y a través de la escritura, se acerca a su Marruecos desde múltiples ángulos, intentando luchar siempre contra y reaccionar a las imágenes que se forma estando en Europa: “¿Qué es Marruecos pues? ¿Un interrogante? ¿Una mentira? ¿Una verdad punzante?” (2008: 122). El personaje supera las fases/etapas de “un pasado nostálgico”, “un mundo de tradicionalismos que coartan la libertad” para darse cuenta que criticar su país no significa rechazar sus raíces culturales: “vivíamos en una cárcel de palabras, de creencias, de ideas y de automatismos difíciles de mover” (2008:191). La prisión en la cual vivía era pensar precisamente que aquélla era su cultura, que su crítica constituía un rechazo de sus raíces y que ponía en peligro su esencia.

El narrador recuerda los constantes “ataques” a los que se enfrentaba de adolescente y su alejamiento y odio a todo lo marroquí para no ser distinto de sus colegas del instituto: “odiaba a mi familia, me odiaba a mí, odiaba a aquel país que se suponía que era el mío, odiaba a España que me pedía integración pero hasta un límite”

---

<sup>265</sup> El escritor Abdulrazak Gurnah, para quien el tema migratorio es recurrente, plantea un caso paralelo en su obra *By the Sea* (2001). Describe cómo el exiliado trata de sobrevivir al intentar asimilarse tanto a la cultura occidental *blanca* como a las fantasías colonialistas de sus “Otros”: eso se convierte en un dilema porque esta asimilación exige que nieguen tanto sus “raíces” y sus “rutas”. En este proceso, sin embargo, los personajes también tienden a imitar y subvertir los mitos *blancos* (ver Arndt 2009: 113).

(2008: 76). Comenzó a comer cerdo en la cafetería, sonreía cuando la profesora hablaba de los retrasos del mundo árabe y sus colegas le miraban; explicaba el Islam con vergüenza y humillación cuando le pedían, y reconoce al mismo tiempo que no sabía nada del Islam pero tuvo que responder a preguntas sobre el hiyab, la poligamia, el vino o el cerdo. Por lo tanto, toda imagen de Marruecos le resultó hiriente porque no tenía/encontraba otra explicación que la ignorancia, la sumisión, la humillación o el machismo. Tal como advierte Donato Ndongo-Bidyogo sobre su propia experiencia, fueron las reacciones de sus colegas a los 14 años que le hicieron tomar conciencia de su color y que sólo en aquel momento se dio cuenta de que era “negro”: “eran los demás los que me hacían descubrir mi propia negrura” (2007: 2). De modo similar, en el caso del protagonista de *Límites y fronteras*, los demás le hicieron saber que era “marroquí”. Tras varias visitas a su país natal el narrador es criticado por ver el mundo con ojos occidentales. Sin embargo, es consciente de la necesidad de profundizar en la realidad y criticarla al mismo tiempo, sin caer en tribalismos. Desde Nador, desde la otra frontera, se ve con claridad la visión folclórica, caricaturesca de la cultura marroquí que se extiende en España y que crea más fronteras que acercamientos: “hay mucha gente que no sabe que defendiendo la cultura del otro, lo que hacen muchas veces es no darle el valor que tiene - el de no ser un bloque de hormigón” (El Kadaoui 2008: 191). De nuevo, este libro ofrece una refrescante “respuesta” y entabla un diálogo con los textos en que nos hemos detenido arriba. De ahí el aporte y riqueza de “escritores fronterizos” que desubican las piezas de la unidad construida y se imponen con esta mirada “bizca”.

Aunque no profundizamos mucho más en esta “nueva literatura” que se está consolidando en España, su aporte e impredecible potencial para el estudio de imágenes cruzadas son indiscutibles. Hemos elegido un sólo ejemplo (de El Kadaoui) para revelar el discurso matizado de la identidad que ofrece, en un intento de conciliar las múltiples pertenencias, desde un claro posicionamiento en España (Europa). Este autor se distancia de la visión más dualista del texto de Laila Karrouch, analizado en un apartado anterior. Es más, creemos que se puede insertar esta literatura dentro de lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari llaman “una literatura menor”, entendida como la literatura que una minoría hace dentro de una lengua mayor.<sup>266</sup> Animar a un tipo de bilingüismo y un “uso minoritario” del idioma que lo hace “tartamudear”. Contemplan una forma de superar los dualismos que están en el lenguaje, de luchar contra éste, de inventar el

---

<sup>266</sup> Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1978) “Qué es una literatura menor?”. En Jorge Aguilar Mora (trad.) *Kafka. Por una literatura menor*. México D.F, Ediciones Era, pp. 28-44.

balbuceo, para poder trazar una línea vocal o escrita que hará fluir el lenguaje entre sus dualismos y que definirá un uso minoritario del mismo (1978: 31). De esta forma, la literatura menor perturbaría la inocencia y transparencia del idioma oficial. Al referirse a las zonas fronterizas de un idioma y sus posibilidades intrínsecas paradójicas, la literatura menor evade el mero uso representativo de la lengua que, a su vez, preserva al mundo en una posición cerrada y estática (Frank 2008: 156). Es decir, esta “literatura menor” se puede asemejar a la literatura de migración que en muchas ocasiones se escribe en el idioma colonial (aunque no es el caso concreto de Said El Kadaoui), confrontando mundos dispares y disonantes. Su efecto perturbador también se manifiesta en las formas híbridas que caracterizan muchos textos de migración: el cruce de idiomas, formas o estilos hacia una forma polisémica o criollizada de expresión.

A continuación, introducimos someramente otra literatura de frontera en España, manteniendo una aproximación dialéctica al imagotipo producido en el texto español para luego “cruzar la frontera”, y confrontar las representaciones con su “imagen especular”, revelando, de esta forma, distorsiones y a veces piezas/partes desconocidas. Esta lectura doble pone de relieve la construcción de *selfhood* y la necesidad de abrirse a las voces “nuevas” que inciden en la frágil imagen unitaria.

#### **4.7. La (auto) representación de subjetividades “subsaharianas”**

You are an African writer because you are a writer living in Africa. When you live in  
Europe, whatever you will be doing will no longer be African.  
Cyprian Ekwensi

Odió más que nunca la maldita palabreja, subsahariano, el eufemismo que contenía a  
todos los apestados, los que pueblan de tinieblas las vidas tranquilas de los europeos  
como si darle uniformidad al enemigo lo hiciera parecer menos peligroso, más  
controlado.  
Antonio Lozano, *Donde mueren los ríos*

Los estudiosos, particularmente posicionados fuera de España, como Sabrina Brancato (2009) o Cristián H. Ricci (2010), subrayan y critican la indiferencia y desinterés reveladores hacia las voces “africanas” en España, lo que evidencia cierta reticencia en reconocer un pasado imperial y los lazos coloniales con ciertas

poblaciones africanas (tanto migrantes como autóctonas) residentes en el territorio nacional:

Spain has, in fact, only recently started to recognise and deal with the changes brought forth by the increasingly multiracial and multicultural configuration of its society. People of African origins (both Sub-Saharan and northern Africans) are largely perceived as a source of trouble [...] Yet, as citizens in their own right and as agents of cultural renewal, they are rendered wholly invisible. This invisibility is, as a matter of fact, not unrelated to a particular form of colonial amnesia which seems to have struck southern European countries, prompting them to erase the memory of past guilt. (Brancato 2009: 4)

Aunque no abordamos a los autores “subsaharianos” en el tema de la migración ni nos detenemos en la representación de personajes “negros”, bien en los textos españoles, bien en los marroquíes estudiados, subrayamos el imago tipo predominante de lamentables víctimas de perfiles ensombrecidos, efímeros e invisibles, y su casi inexistente imagen como agentes literarios cuya decisión de emigrar se traza con complejidad y plenitud. Este breve apartado se detiene superficialmente en su representación por autores españoles además de ofrecer una limitada introducción a algunos de los autores “africanos que escriben en español”, y la recepción y resonancia que han tenido en España. Es más, apuntamos a la urgencia de alejarse de términos peyorativos y condescendientes como “subsahariano” (considerado como políticamente correcto), para referirse a grupos heterogéneos de proyectos y orígenes muy diversos.

El politólogo e historiador Herbert Ekwe-Ekwe constata que el término “África sub-Sahara” supuestamente designa un total de 48 países “bajo” el Sáhara, lo que crea un efecto reductor de la masa continental geopolítica africana en la imaginación popular.<sup>267</sup> El profesor Joan Cabezas López, por su parte, reitera que la utilización de un único etnónimo (y más específicamente, exónimo) para categorizar un conjunto tan heterogéneo resulta de una simplificación que roza “lo aberrante”. Se inscribe, es más, en un discurso “racista” que aboga por la simplificación y el repudio ante la enorme diversidad de unas culturas (Cabezas López 2008).<sup>268</sup> Ekwe-Ekwe coincide en resaltar

---

<sup>267</sup> Ekwe-Ekwe es también director del centro de estudios interculturales en Dakar, Senegal. Entre sus publicaciones, destacamos *African Literature in Defense of History* (2001), *Biafra revisited* (2006) y *Readings from Reading* (2011).

<sup>268</sup> Joan Manuel Cabezas López es doctor en antropología social y director en *ETNOSISTEMES* (Universitat de Barcelona). Es presidente de la asociación cultural Ethnos.

que es una categoría geopolítica “racista” cuyos usuarios pretenden presentar una y otra vez, el imaginario de la desolación, la aridez, y la desesperanza del entorno desértico: “esto a pesar de que la gran mayoría de los 700 millones de africanos no viven en ningún lugar cercano al Sáhara, ni sus vidas se ven afectadas por el impacto implícito que este dogma sugiere”.<sup>269</sup> Joan Manuel Cabezas vincula el eufemismo (“subsahariano”) con otro también visto como peyorativo: “negroafricano” o “negro” y señala la violencia simbólica que encubre el término. Uno de los atributos esenciales de esa violencia es su capacidad para objetivar y reificar aquel colectivo o individuo sobre quien se ejerce.

Resulta útil citar la aproximación al término “racismo” por Albert Memmi dentro del contexto colonial, para situar no sólo los argumentos de Cabezas López y Ekwe-Ekwe, sino la relación hispano-africana cuyo pasado reciente aún no ha sido abordado abierta y holísticamente. La necesidad de adoptar una crítica poscolonial a la hora de estudiar los relatos resulta clave para explicar algunos de los discursos sobre los migrantes “negros” en España. Según Memmi, todo racismo y toda xenofobia son mistificaciones de sí mismo y agresiones absurdas e injustas hacia los otros. El escritor y sociólogo distingue entre el racismo del colonizado y el del colonizador. Afirma que el racismo del primero no es ni biológico ni metafísico, sino social e histórico. No se basa en la inferioridad del grupo detestado, sino en la convicción y en buena manera en la comprobación de que ese grupo es agresor y perjudicial. Añade que si el racismo europeo odia y desprecia más de lo que teme, el del colonizado teme y sigue admirando. Para el colonizado, por lo tanto, no es un racismo de agresión sino de defensa (Memmi 1969: 131). Mantenemos que aún existen vestigios de este racismo, afilado en el contexto del traslado del antiguo colonizado a las metrópolis, donde las construcciones identitarias imaginadas se comienzan a agrietar. El “racismo” al que aludimos se manifiesta en los continuos intentos por nombrar y por lo tanto controlar o restringir al otro. En este caso, el término “subsahariano” visibiliza al otro rechazado y despreciado. Al referirse a la *posición* de poder que ocupa el que “ nombra” al otro, y el acto de violencia que es capaz de cometer, Jorge Urrutia resalta que

Sólo basándose en [‘la supuesta evidencia de verdad incuestionable’] el contemplador es capaz de llevar a cabo un acto inaugural tan violento como nombrar lo contemplado,

---

<sup>269</sup> Cita del artículo “What is “sub-Sahara Africa?” de Herbert Ekwe-Ekwe (2007) en la conferencia *IDeoGRAMS* (Contemporary Media, University of Leicester, el 14 de septiembre).

lo que viene a ser posesionarse de ello a través del verbo y suprimir la propia historia. [...] nombrar a alguien no es simplemente [...] describirlo, sino integrarlo en un sistema prefijado [...] el “ello” nace en o para mi universo, viene al mundo para mí. (2000: 23-24)

Hay varios estudios y trabajos cuyo enfoque se centra en el particular “dilema” de los inmigrantes africanos, tanto clandestinos como los residentes en Europa.<sup>270</sup> La representación española del inmigrante africano parece oscilar entre el buenismo y una exagerada compasión por el “pobre africano”, no exento de paternalismo y tintes colonialistas. A modo de ejemplo, en un reciente estudio (“África en las memorias”), publicado en 2009, y que forma parte de una colección de trabajos sobre la inmigración, Ascensión Lucea Saenz recoge dos testimonios de africanos para señalar (insistentemente) que no responden a los estereotipos extendidos, aunque reconoce que son la excepción: no inspiran misericordia a su llegada, ni tampoco han solicitado nunca ayudas o recursos sociales, enfatiza la investigadora. Sus testimonios muestran que son jóvenes e inteligentes:

Su sueño permanece en África [...] no acumulan rencores pero sí agradecimientos y su futuro es esperanzador [...] se reconocen a sí mismos sin embargo, como africanos con suerte. (2009: 267)<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> Aunque la intención no es profundizar en su tratamiento, nos parece útil mencionar un caso para subrayar la necesidad de parámetros contextuales en su estudio. En su conmovedor libro de retratos de emigrantes en su trayectoria hacia Europa desde distintas partes de mundo (Angola, Sudán, Afganistán, Irán) titulado irónicamente *Embracing the Infidel*, Behzad Yaghmaian se detiene en el caso de Roberto (angolense) durante su escala en Atenas, Grecia. Tras el humillante pago que recibe de una inglesa por los momentos de diversión y alegría compartidos, Roberto advirtió que África le había seguido a Europa; odiaba África, los africanos eran animales y nunca más pensaba volver (Yaghmaian 2005: 161). Yaghmaian cita otro suceso en el transcurso de sus entrevistas e investigaciones entre Turquía y Grecia: los esfuerzos inútiles de las autoridades por hacer “desaparecer” o borrar a los africanos que visiblemente causaban un malestar no sólo entre la gente ordinaria sino entre los intelectuales y académicos donde se consolidaba la imagen estereotipada del africano como traficante de droga, proxeneta, maleante, etc. En julio de 2001, cientos de africanos fueron “trasladados” (echados) repetidamente entre las fronteras griegas y turcas tras días de detención (en cada país) en un juego absurdo recogido en un reportaje de Amnistía Internacional. En su último intento por cruzar, la policía turca obligó a los africanos a correr al lado griego bajo amenaza de ser disparados si intentaban volverse atrás (2005: 74-5). Este caso aislado (entre muchos) sirve para enfatizar el trauma psicológico de muchos emigrantes indocumentados cuyas vidas quedan quebradas y dislocadas en el intento (legítimo) por buscarse la vida. Es más, este libro subraya el particular rechazo y discriminación que viven los indeseados “negros” en varios países europeos.

<sup>271</sup> Trabajo recogido en la colección *Miradas y voces de la inmigración*, coordinado por Manuela Catalá Pérez (Montesinos Editores). El libro es el resultado del grupo de investigación interdisciplinar “Bienestar

Es decir, se consolida la hipótesis del “retorno del otro indeseado” en el imaginario español, donde el inmigrante “negro” se muestra excesivamente “bueno”, agradecido y sin rencor por su condición difícil. Habrá que llevar a cabo un estudio más comprensivo, de todas formas, para averiguar hasta qué medida están arraigadas semejantes representaciones patéticas y esencialistas que avalan la subalternidad del africano aun cuando la intención sea la contraria.

En el año 2000 (el 16 de abril), el periódico *El País* publicó un artículo de Juana Vera titulado “Las editoriales españolas descubren a los autores africanos que escriben en castellano”, con el subtítulo “la novela es el género más común entre los escritores subsaharianos afincados en España”. El texto agrupaba bajo la “inmigración intelectual subsahariana asentada en España” escritores de orígenes tan diversos como Marruecos, Guinea Ecuatorial, Camerún, La República Democrática de Congo o Costa de Marfil, cuyo común denominador era el español, que “consideraban su lengua”. Es decir, se favorece la clasificación “subsahariano” para homogeneizar pasados e historias disímiles, que se categorizan “bajo” la literatura española: añaden “mestizaje”, “una visión compleja”, cuyo aporte se interpreta como una “mirada desde África” y no una “mirada africana en España”. A continuación, ilustramos esta idea con algunas referencias que aparecen en el artículo periodístico.

Es interesante señalar que algunos de estos autores “africanos” (mencionados en el artículo) han sido educados en España (María Msue Angue vino a España a los ocho años aunque cursó sus estudios universitarios en Somalia; Donato Ndongo llegó a España en 1965 aunque volvió a su país Guinea Ecuatorial veinte años después, permaneciendo allí hasta 1992), por lo cual el énfasis en su “africanidad” parece ideologizado y erróneamente distanciador. Aunque se reconoce su contribución a la reflexión sobre el “problema” de la inmigración en España, por ejemplo, se percibe una clara y marcada escisión entre los autores y el público “occidentales”, por una parte, y estos otros “subsaharianos” que “aportan mestizaje, futuro” (según el director de la editorial Vosa); y que “conceden la oportunidad de leer textos rigurosos sobre la realidad africana actual” (según Basilio Rodríguez Cañada, codirector de la colección Casa de África de Sial). “A través de sus libros podemos contemplar el corazón de unos países complejos y desconcertantes para la mente occidental tradicional”, afirma otra

---

y capital cultural” y el grupo forma parte de la red de investigación dependiente del Gobierno de Aragón y la universidad de Zaragoza.

editorial.<sup>272</sup> Reiteramos que este enfoque en el país emisor (de que son cómplices tanto los autores como las editoriales mismas) ralentiza el cambio y configuración del imaginario que construye al “otro” en el “nosotros”. Estos autores son relegados a la periferia sin que el público e instituciones españoles se percaten del avanzado aporte intercultural y dialéctico de que forman parte.

Ya en los tiempos más recientes, el retrato alarmista ante la presencia de “subsaharianos” en Europa, vuelve a aparecer. En abril de 2011, un artículo de la revista semanal británica (considerada de filosofía liberal), *The Economist* anunció la “próxima crisis europea”: se refería a la invasión fantasmal de los llamados “boat people” de África del Norte tras las protestas masivas (la llamada “primavera árabe”), y los consiguientes desplazamientos que provocaron. Desde el principio, el texto advertía que para el próximo año (2012), las embarcaciones cargadas de personas de “África del norte” podían presentar el mayor peligro a la unidad europea.<sup>273</sup> Otro elemento inquietante de la noticia es la inserción de una foto que evocaba la enorme carga y “amenaza” que suponían estas llegadas. Lo que sobresale en la imagen, no obstante, es la “negrura” y opacidad: tanto la oscuridad de la noche como la piel más oscura de los “subsaharianos”. En su artículo sobre la supuesta crisis migratoria hacia Europa dentro del contexto de las revueltas en el Norte de África, Behzad Yaghmaian (2011) aclararía el tono dramático y devastador, de proporciones críticas, que adoptó el artículo de *The Economist*. En medio de las “revoluciones” y la resultante emigración, la principal

---

<sup>272</sup> Publicado en *El País*, (sección de Cultura), el 16 de abril de 2000:

<[www.elpais.com/articulo/cultura/AFRICA/editoriales/espanolas/ descubren/ autores/africanos/ escriben/ castellano/ el pepicul/ 20000416elpepicul\\_1/ Tes](http://www.elpais.com/articulo/cultura/AFRICA/editoriales/espanolas/ descubren/ autores/africanos/ escriben/ castellano/ el pepicul/ 20000416elpepicul_1/ Tes)>

<sup>273</sup> El artículo también hace mención del aumento de controles por las autoridades francesas cerca de áreas que limitan con Italia como respuesta a la llegada de mayores números de inmigrantes de Túnez y Libia. Cita las cifras emitidas por el ministro de interior francés, Claude Guéant, (unos 2,800) de tunecinos detenidos (“caught”) en el mes de abril (de 2011) y los que han sido deportados (unos 1,700 del 2,800) de vuelta a Italia. Sobre la disputa que emergió entre Francia e Italia, Guéant había afirmado que Italia tenía el derecho de emitir permisos provisionales y Francia también tenía el derecho de verificar si los tunecinos provenientes de Italia estaban en posesión de los documentos necesarios tanto como los fondos para apoyarse, como se estipula en la ley de Schengen. El ministro holandés de inmigración y asilo Gerd Leers también expresó su insatisfacción ante la decisión italiana de trasladar sus problemas a los otros Estados sin previo aviso mientras que el ministro de interior austríaco Maria Fekter añadió que su país investigaría las medidas oportunas para prevenir que los inmigrantes cruzaran sus fronteras. Los Estados alemanes de Bavaria y Hesse, por su parte, dijeron que pensarían en introducir controles de frontera. Esta lista de ejemplos sólo resalta el mayor cierre de los Estados dentro de la Comunidad Europea ante flujos de personas que consideran indeseables.



preocupación de Europa no yacía en los inmigrantes magrebíes, sino la “ola amenazante de los subsaharianos”.<sup>274</sup>



**Ilustración 8:** La próxima crisis, anuncia el título de la revista *The Economist*.

Vemos entonces la percepción general de rechazo, hostilidad y vigilancia ante la indeseada llegada de emigrantes “negros”, contruidos claramente desde la subalternidad y la otredad. Este fenómeno de ausencia/presencia, de silencio y encubrimiento se traslada a la literatura nacional que también se muestra simplificadora (al reproducir tales imágenes) ante la presencia de la figura migrante que se arraiga en la sociedad de acogida. De ahí el aporte y necesidad de promover las voces “del otro lado” para contrarrestar esta representación homogénea.

Acorde con nuestro argumento, Sabrina Brancato señala que los escritores africanos (migrantes) de países no hispanófonos añaden una nueva dimensión tanto a la literatura africana, como a la literatura española en general. Aunque tales escritores mantienen vínculos estrechos con su patria, también son participantes activos en el

---

<sup>274</sup> La siguiente lista de medidas iniciadas por Europa tras las revueltas magrebíes a principios de 2011 ayuda a contextualizar el tono amenazante y dramático del artículo “North African Migration. The Next European Crisis: boat people”. Tras una petición formal de ayuda por el ministro de interior italiano a la agencia europea encargada de la seguridad fronteriza, Frontex, ésta lanzó una operación conjunta llamada “Hermes 2011” que incluía el despliegue de barcos italianos, aviones franceses, alemanes, españoles, malteses y también reunió a expertos en toda la Unión para luchar contra el flujo de refugiados de África del Norte. La organización OTAN también convocó una reunión urgente (el 25 de febrero de 2011) para discutir la crisis en África del Norte y las implicaciones en la migración y refugiados.

escenario cultural de la sociedad de acogida. Como vemos claramente en el párrafo anterior, sin embargo, este enriquecimiento y configuración mutuos están ausentes en los análisis y estudios sobre los escritos de “autores migrantes”. Brancato afirma que los autores africanos se comprometen, en muchas ocasiones, a divulgar y promover conocimientos de las tradiciones africanas, su cultura, historia o política. Escriben por lo tanto, para la sociedad receptora y actúan como mediadores entre españoles y comunidades africanas radicadas en España. El reconocimiento de formas productivas de hibridismo cultural aún es nuevo en el contexto español, donde la política identitaria interna de las distintas comunidades autónomas supone ya bastantes divisiones. Brancato postula que el sentido español de identidad local podía explicar en parte la fragmentación de las comunidades africanas en España ya que las redes parecían funcionar más a nivel regional (2009: 15). Para su desarrollo y florecimiento, el apoyo institucional a la literatura hispanoaficana es esencial. En la actualidad, es descrita como una literatura fantasmal, poco conocida, debido en parte a su publicación en editoriales pequeñas y locales, con una reducida distribución y cuya circulación resulta limitada a circuitos culturales *underground*.

Resulta útil tener en cuenta el planteamiento de Jorge Urrutia en *Lectura de lo oscuro*, donde desarrolla desde la semiótica, la construcción “oculta” y “oscura” de “África” a través de la mirada (distingue entre mirar y mirarse): “si la mirada es diferente en virtud de quién sea el que mira y desde dónde, aún más distinto es mirar que mirarse” (2000: 28). Uno de los autores “hispanoaficanos” de mayor renombre, Inongo vi-Makomé se posiciona dentro de este discurso institucional con su obra titulada *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza* (2000), que constituye una forma de protesta y reivindicación ante un tratamiento mediático y literario que cosifica y simplifica en gran parte toda la cuestión migratoria y la diversidad africana. Cabe subrayar que el término “negroafricano”, además de enfatizar lo “negro”, quizá tiene en cuenta la distinción geográfica tradicionalmente empleada para separar el Magreb de los otros territorios centro- y surafricanos. En su ensayo vi-Makomé alude repetidamente al desprecio, rechazo e hipocresía de la sociedad europea (blanca) hacia “sus negros” silenciados u olvidados.<sup>275</sup> “Los españoles también ocultan a sus negros”, advierte:

---

<sup>275</sup> En su estudio, Sabrina Brancato señala la indiferencia (intencionada) y desmemoria española (en cuanto a su proyecto colonialista) con respecto a la literatura guineana en la era poscolonial. Cita una variedad de obras que se destacan por su gran omisión o silencio al respecto. En su *Historia del África*

El exceso de piedad y de la caridad y la integración en la marginalidad [...] hacen que temamos que nuestros descendientes terminen también por odiar y renegar su color de piel, como pasa en América Latina. (vi-Makomé 2000)

Su libro se centra en los problemas de los inmigrantes africanos en Europa, en especial en la adquisición de la documentación y la angustia por legalizar la estancia; en el trabajo y la particular situación degradante de la mujer africana, cuyas opciones, afirma, se limitan principalmente al trabajo doméstico y la prostitución. No se le escapan tampoco las dificultades del alojamiento y sobre todo los desafíos para la llamada “segunda generación” que son conscientes de su diferencia (“por las agresiones de los blancos”) a medida que van creciendo.<sup>276</sup>

Estos temas se corroboran en el estudio de Susan Arndt que señala como motivo central en la reciente literatura de escritores africanos residentes en Europa (Amma Darko, El Loko, Buchi Emecheta, Senouva Agbota Zinsou, Thomas Mazimpaka), las políticas europeas hacia los solicitantes de asilo o refugiados; predominando la reflexión sobre la vida desde la ilegalidad, los encuentros con trabajadores sociales y oficinas de extranjería, centros para refugiados o la deportación. Sus perspectivas ponen al descubierto la necesidad de nuevas categorías para abordar la escritura y literatura nacionales en Europa:

Insofar as Europe itself has become a common scene for African (diasporic) writers, new and challenging perspectives on Europe and its cultural, social and political processes open up, provincializing Europe, pluralizing European (self-)perceptions, and necessitating new categories with which to approach writing in Europe (Arndt 2009: 114).

---

*negra* (1998), dirigida a estudiantes de historia y al público general, Ferrán Iniesta dedica varios subcapítulos a países africanos individuales para mejor analizar sus especificidades desde el poscolonialismo, pero Guinea Ecuatorial no figura en el índice y, en todo el libro, el proyecto colonialista español es poco desarrollado (2009: 5). Más sorprendente es la obra *Estudis Africans* (1996) escrita en catalán por M. Carme Junyent en donde la extensa sección sobre lengua y literatura no hace ninguna referencia a los intelectuales guineanos o a la existencia de un África hispanófono.

<sup>276</sup> En su obra poética “Memoria de laberintos” (1999), Francisco Zamora explora las frustraciones del exilio y da voz a los miles de migrantes africanos cuya esperanza de una vida mejor se fragmenta ante las dificultades que afrontan en la sociedad española. Es más, en la obra *La encerrona* (1993) Eugenio Nkogo Ondó narra su experiencia como un académico negro en España (Brancato 2009: 12).

De las obras estudiadas por el escritor (s.n.) en “African, Immigrant and Writer: Literary Immigration into the Spanish language”, se concluye también que desde la literatura, la España multicultural y mestiza es todavía un proyecto de futuro y no una realidad normalizada. En la obra *Más allá del mar de arena* de Agnes Agbotón (nacida en Benín y residente en Barcelona), la narradora también anhela tal futuro:

Creo que el color de vuestra piel es el signo, casi una metáfora, del mundo por el que luchamos, por el que hemos luchado vuestro padre y yo [...] espero que llegue un tiempo en que nada sea blanco o negro, oriental u occidental. Espero que este mundo termine por ser un crisol donde se mezclen todos los orígenes, todas las culturas. (2005: 18-19)

A modo de resumen, este capítulo ha profundizado en una amplia selección de obras españolas sobre/de migración que destacan no sólo la evolución de su tratamiento ficcional sino las implicaciones ideológicas detrás de las representaciones y construcciones identitarias. Las tempranas obras en los años setenta (de Gonzalo Hernández Guarch y Andreu Martín) trasladan la explotación y racismo a países vecinos - Francia y Portugal - en su intento por consolidar la identidad europea de España, que también se posicionaba en aquellos tiempos como país de emigrantes. La mayoría de las novelas españolas se limitan a una perspectiva ético-compasiva que en no pocas ocasiones, restaura el racismo diferencial y una lectura culturalista que separa a las comunidades en vez de establecer cierta interacción o convivencia. Como ilustración de esta tendencia, citamos tanto las novelas policíacas abordadas como las obras testimoniales de Rafael Torres y Moreno Torregrosa, además de la selección de literatura infantil y juvenil.

Es más, nos hemos detenido en la “paterización” de la literatura de migración además de en ciertas relecturas críticas con el análisis de la novela autobiográfica de Rachid Nini. Finalmente, dentro de cierta tendencia fronteriza, hemos hecho mención breve de algunas obras de escritores “de segunda generación”, tales como Said el Kadaoui, y señalamos la (normalmente) silenciada presencia/ausencia del sujeto africano en la literatura española. Su presencia y reivindicación autoriales comienzan a percibirse cada vez con más resonancia. Es decir, nos ha parecido importante incluir de

forma resumida la presencia y tratamiento del sujeto “subsahariano” y cómo interviene en la “literatura nacional”. A continuación, detallamos brevemente algunas de las tendencias más destacadas en nuestro estudio de una selección de textos literarios.

Nuestro análisis indica que gran parte de los textos (sobre todo en el género testimonial y policiaco), se centran en el cruce clandestino y el tráfico humano. En el territorio español, se limitan a describir la precariedad de vida y la explotación además del mundo marginado al cual está confinado el sujeto migrante. En varias ocasiones, las novelas parten de algún hecho real o de la investigación tanto en España como en Marruecos, con resultados muy variados. Sin embargo, notamos que las representaciones tienden a ser más reproductivas que creativas. Es más, gran parte de las obras incluyen fotos, datos y hasta una entrevista, en un intento de conseguir cierta autenticidad de la “realidad de la inmigración”, y transmitir una representación documentalista, desde una postura comprometida y solidaria. Casi todos los autores muestran su crítica hacia la sociedad española que describen como hipócrita y en ocasiones, explotadora o amnésica.

En las obras, los personajes marroquíes son tanto protagonistas como personajes secundarios; tanto víctimas como victimarios. Algunos se sitúan desde un lugar de enunciación aunque esto no traduce necesariamente en una voz-conciencia del sujeto desfavorecido. Los argumentos también se sitúan entre Marruecos y España, con un intento de profundizar en las experiencias individuales del sujeto migrante. Sin embargo, los sitios descritos se limitan a menudo al mundo de la criminalidad o violencia por una parte, o al mundo folclórico y atrasado, por otra parte, lo que corrobora las imágenes predominantes en el imaginario social español. Vemos, por añadidura, el esfuerzo destacado por perfilar (heterogéneamente) a la mujer migrante, aunque no siempre se aleja de los estereotipos más arraigados. Hay que reconocer, de todas formas, el intento por superar la imagen de la mujer silenciosa y víctima, a menudo en la patera con su bebé, cuyo destino es normalmente la muerte o la prostitución.

Observamos poca relación o contacto entre el nativo y el inmigrante, que se extiende más allá de “protector-necesitado” o empleador-explotado. En las ocasiones donde sí se destaca cierta interacción, el final suele acabar en la separación o distanciamiento. En nuestra lectura, hemos insistido en el empleo de la cultura y en particular, el elemento religioso, para ahondar en la diferencia y hasta en lo inasimilable del sujeto migrante marroquí. Es más, el elemento de la religión también posiciona al

otro desde de un plano atrasado y desfavorecido, que dificulta la inserción exitosa en la sociedad española. Esto se evidencia más marcadamente en el caso de la mujer marroquí. Finalmente, no se concibe a España como un país de residencia permanente para el sujeto marroquí, y en la mayoría de los ejemplos, se corrobora lo que hemos llamado “el retorno del moro” desde una multiplicidad de variantes.

Nuestra breve exploración de escritores de segunda generación lleva el debate al problema acuciante de la integración y la conciliación de mundos diferentes, en posiciones de desigualdad. Queda por ver en los próximos años el acercamiento al tema y las posturas adoptadas tanto en la literatura de “españoles”<sup>277</sup> como en la literatura “transcultural” de “nuevos nacionales” de padres inmigrantes.

---

<sup>277</sup> En su análisis de la inmigración en el imaginario fílmico español, es de interés señalar la postura optimista adoptada por Barbara Zecchi al referirse sobre todo a algunas películas de reciente estreno, como *El retorno a Hansala* (Chus Gutiérrez, 2008) o *Un novio para Yasmina* (Irene Cardona, 2008); dos películas que giran en torno a la migrante marroquí y el proceso de integración en la sociedad de acogida: “estas obras no defienden ya un proyecto de asimilación del inmigrante [...] sino que realizan una propuesta de diálogo para que los dos grupos se modifiquen y se enriquezcan mutuamente, anticipando la posibilidad de una situación de hibridación” (Zecchi 2010: 176). Advierte Zecchi que se ha dejado “la excepcionalidad de las historias [...] para que el mestizaje sea posible sin la necesidad de peregrinar a la Meca [referencia a la película *El próximo Oriente*]” (176). Las dos protagonistas de las películas reflejan un perfil independiente y seguro, lo que rompe con el tópico de la mujer musulmana. Destacamos que aunque estas películas sí promueven roles e imágenes más heterogéneas para la mujer marroquí, creemos que no llegan a ser “normalizados”. Es decir, Yasmina se arregla con un matrimonio de “pago” para conseguir sus papeles, mientras que Leila, una empleada en una fábrica de pescado, vuelve a su pueblo para enterrar el cuerpo de su hermano ahogado, Rachid. La mayoría del argumento se desarrolla en el pueblo, lo que de nuevo, aleja al espectador de la vida y condiciones del sujeto migrante en el territorio español. Es más, uno de los temas más presentes en la película *El retorno a Hansala* es el cruce en patera y las tragedias que acarrear. Finalmente, no nos escapa la atención que el perfil de la mujer (el aspecto físico elegido para las actrices) no se dista mucho del “parámetro español”, lo que pone en solfa el modelo de integración propuesto.

## Capítulo 5. El multilingüismo en la literatura poscolonial marroquí

The authority of the imported idiom robs the society of relevance: things seem shallow,  
provisional, without history.  
Soren Frank

You have to add languages, cultures, experiences [...] Gaudí said that you always have  
to add [...] the superior civilisation will be that which can add diversity and assimilate  
other cultures.  
Juan Goytisolo.<sup>278</sup>

### 5.1. Pautas del poscolonialismo en Marruecos

Pero esperar del colonizado, que ha sufrido tanto el no existir por sí mismo, que sea  
abierto al mundo, humanista e internacionalista, parece una ligereza cómica. Cuando  
todavía está ocupado en recobrase, en mirarse con asombro, cuando aún reivindica  
apasionadamente su lengua [...] usando para ello la del colonizador.  
Albert Memmi

En este capítulo señalamos algunas pautas de las “literaturas marroquíes” desde el multilingüismo y las fuerzas en competición, lo que pone de relieve la limitada e ideológica categoría de “literatura nacional”, construida a partir de la homogeneidad. Mantenemos que esta construcción condiciona y configura, en parte, tanto la producción como recepción de obras en idiomas que no sean el árabe. Nos adentraremos en un breve apartado sobre el vínculo estrecho entre el idioma y el nacionalismo como punto de partida en el análisis de las literaturas en Marruecos. En este capítulo, prestaremos particular atención a la literatura “hispanomarroquí” y en menor medida, la expresión literaria en inglés, por ser dos fenómenos literarios más recientes que interrogan, por lo tanto, las construcciones unitarias de identidad y nación, y ofrecen algunas vías nuevas hacia lo que llamamos “literatura transculturada”, acorde con la definición de Angel Rama. Para abordar estas cuestiones, nos apoyamos en las puntualizaciones sobre la literatura emergente exploradas por Claudio Guillén dentro del contexto más amplio del

---

<sup>278</sup> Entrevista con María Angels Roque Alonso, publicada en inglés en la revista de *IEMed (Institut Europeu de la Mediterrania)*, núm. 14, 2010, pp. 313-318.

poscolonialismo. Destacamos cierta ausencia de una verdadera crítica poscolonial sobre la literatura (emergente) escrita en español, lo que ofrece indicadores particularmente reveladores de la dinámica cultural.

Para abordar la cuestión lingüística desde el contexto plural de Marruecos, nos interesa citar la compleja relación que establece el autor Salman Rushdie con el idioma de herencia colonial, el inglés. Señala la resistencia que está siempre presente, la conciencia de las desigualdades imperantes y la carga histórica del inglés en sociedades antiguamente colonizadas:

[...] those of us who do use English do so in spite of our ambiguity towards it, or perhaps because of that, perhaps because we can find in that linguistic struggle a reflection of other struggles taking place in the real world, struggles between the cultures within ourselves and the influences at work upon our societies. To conquer English may be to complete the process of making ourselves free. (Rushdie 1989: 17)

En sintonía con el argumento de Khatibi en *Amor bilingüe*<sup>279</sup> y a través del lenguaje heredado, Rushdie busca situarse en el presente con sus conflictos, desequilibrios y desigualdades. Ve en el inglés el recipiente de las múltiples luchas creadas en el contacto (desigual) de culturas y concibe cierto proceso liberador a través de la “conquista” del idioma. La cita también subvierte el epígrafe introducido al inicio (de Soren Frank) que insinúa cierta imposibilidad de liberarse del yugo colonial al seguir empleando el idioma de dominación. Pone de relieve, de todos modos, la relevante preocupación de cierto *homelessness* o *placelessness*, una doble alienación que recorre la literatura poscolonial. Señalamos, sin embargo, la ausencia de este proceso contestatario e interrogador en la elección y empleo del español por los autores desde Marruecos. Observamos, por otra parte, ciertos vestigios de la carga colonial que se traduce en un uso asimilador y meramente descriptivo de un idioma que no se ha desvinculado del todo de su reciente pasado colonial. Este factor, hay que decirlo, está

---

<sup>279</sup> Abdelkebir Khatibi fue más allá del argumento de Chinua Achebe de que los africanos podían apropiarse del idioma colonizador, africanizarlo y hacerlo suyo. Teorizó el encuentro entre los idiomas del colonizador y colonizado dentro de la erótica de un amor bilingüe. Éste engendra un resultado híbrido, un idioma infundido semánticamente por el otro, llevando la impronta de contaminación lingüística e ideológica. Este concepto lo comparte el autor israelí-palestino Anton Shammas que escribe tanto en árabe como hebreo y asevera que el escribir en cualquier idioma, aún en el del colonizador, es una forma de amor. El escribir en el lenguaje del colonizador permite al escritor disociarlo de la *mission civilizatrice*. El amor pervierte el idioma colonizador, haciéndole servir fines anticoloniales. Shammas diferencia sin embargo la condición voluntaria de la impuesta por un sistema colonial que proscribe la lengua materna (ver Kilito, *Thou shalt not speak my language* 2008).



marcadamente ausente en las críticas y discusiones sobre tal literatura marroquí escrita en español.

Antes de profundizar en el caso marroquí nos parece relevante interrogar la arraigada relación e identificación entre lengua y nación. Podemos hacer mención del propio caso español donde conviven literaturas en distintos idiomas dentro de “España” mientras que muchos países comparten el idioma dominante; el español. Antonio Monegal (2008) observa, por lo tanto, que la tradición literaria en castellano abarca, más que una literatura nacional, una “literatura internacional”. Aunque todo pueblo se reconoce en una tradición literaria propia, añade que una tradición literaria no es exactamente una propiedad (ni del todo propia), ya que se nutre de fuentes ajenas, aspira a extenderse y estar a disposición de los demás. En este mundo puesto en movimiento, muchos ciudadanos se encuentran a caballo entre múltiples pertenencias y culturas que sin duda, se reflejan en la creación literaria. Es dentro de esta “literatura internacional” donde insertamos los escritores que emplean el español desde Marruecos, aunque enfatizamos que esta literatura se encuentra aún en una fase temprana de su desarrollo.

En su antología *New Spain, new literatures*, los editores Martín-Estudillo y Spadaccini señalan la doble función de la escritura en una lengua “menor”: una dirigida a un mercado interno que busca cierta auto-preservación de memoria e identidad; y otra, con una tendencia más extendida, que corrobora la diversidad dentro de la unidad:

The tensions connected with the overlapping movements of national affirmation and globalisation have prompted a variety of cultural phenomenon, which often have destabilising effects on traditional structures. (2010: x)

En el caso de la literatura escrita en inglés o español desde el contexto marroquí, destacamos más bien esta propensión al exterior, al cruce de fronteras, ya que la preservación identitaria y cultural se asocia con el idioma árabe o amazigh en menor medida.

Ante la implantación lingüística para consolidar la dominación, las formas de resistencia y subversión por los colonizados eran múltiples y variadas. Mientras que Chinua Achebe proponía una asimilación creativa para su posterior apropiación o africanización, y Leopold Senghor advertía sentir el francés como suyo (dijo que sentía en negro y se expresaba en francés), una de las posturas más extremas la resumía Ngugi

wa Thiong’o. Éste era consciente de cómo el colonialismo había impuesto un sistema de control social y político que aspiraba a dominar espiritualmente al colonizado, sus formas de percepción y su relación con el mundo. Ese control cultural concedía el dominio sobre cómo un individuo se autodefinía y percibía su vínculo con los otros. Subrayamos que tener el dominio sobre el lenguaje era crucial para dominar el universo mental de los colonizados y es en la escritura - la lengua de los libros era extranjera - donde con más eficacia se pudo lograr la aculturación lingüística (Vega 2008: 8).<sup>280</sup>

El mundo de la escritura y la oralidad; la escuela y la familia eran por lo tanto inconexos. Como activista literario y social, Ngũgĩ wa Thiong’o subraya el efecto de la escuela colonial en la desarmonía/ruptura lingüística: “el idioma de mi educación ya no era el idioma de mi cultura”, escribió: “thus language and literature were taking us further and further from ourselves to other selves, from our world to other worlds” (1995: 288). El efecto inevitable de esa disociación de la sensibilidad sería una alienación colonial, ampliamente analizada por Albert Memmi, Abdelkebir Khatibi, Frantz Fanon y Anouar Majid entre otros. Estudiar la literatura producida en estos idiomas que llevan una carga colonial, dentro de un contexto de independencia y autoconstrucción resulta, por lo tanto, esencial para trazar la evolución de la nueva sociedad creada.

A través de la lengua se constituye la realidad y se conoce el mundo por los nombres otorgados. Su sistema de valores - sus suposiciones, su geografía, su concepto de historia, de la diferencia, sus múltiples matices de distinción - se convierte en el sistema en el que se fundamentan los discursos sociales, económicos y políticos (Ashcroft et al 1995: 283). Wa Thiong’o constata, por su parte, que el idioma transporta la cultura y ésta transporta, sobre todo por la oralidad (*orature*) y literatura, el conjunto de valores por los cuales se percibe uno mismo y su lugar en el mundo. La forma de percibirse afecta la manera de ver la cultura, la política, etc (1995: 290). En su obra *Le portrait du colonisé* Albert Memmi ha descrito el acto de recurrir al lenguaje de los colonizadores como un “desgarramiento lingüístico”, como uno de los aspectos más dolorosos de la alienación sufrida por los colonizados (1969: 34). Mientras que Memmi alude al drama lingüístico que hace estragos en el colonizado (describe la lengua

---

<sup>280</sup> Tal como explica Jorge Urrutia en *Semió(p)tica*, la lengua no sólo organiza el pensamiento sino que nos ofrece e impone un pensamiento ya organizado del que no se puede escapar: “el lenguaje no se contenta con transmitir informaciones sino que expresa a la vez una visión del mundo y como el lenguaje es ordenador del pensamiento, no es sólo que exprese una visión del mundo, sino que, de algún modo, lo crea” (1985: 23).

materna como humillada, aplastada; se desecha el idioma (materno) enfermizo, escondiéndolo de los ojos desconocidos), Frantz Fanon en *Les damnés de la terre* (1961) se detiene en la angustia del colonizado, llevado a preguntarse constantemente sobre su existencia (¿Quién soy?), debido a la dominación colonial que le niega sistemáticamente todos los atributos humanos.

El papel y función de la literatura en la formación y mantenimiento de la identidad (ficticia en gran parte) han sido ampliamente abordados desde el contexto del poscolonialismo y los estudios culturales. Nos detenemos en el estrecho vínculo entre lengua y “nación” para contextualizar el importante rol que ha jugado y sigue jugando en la producción literaria. La importancia de la literatura en la configuración nacional es indiscutible. En el caso magrebí, la literatura no solo movilizó la resistencia frente a incursiones externas sino que actuó como el agente y creador esclarecedor del mundo colonizado (Bensmaia 2003: 7). Los escritores fueron invocados como los modelos y profetas de los movimientos políticos. Incumbió al escritor la tarea de reinterpretar el mundo, de tomar la iniciativa en la autodefinición cultural. Los escritos nacionalistas enfatizaron la unidad del pueblo, un aferramiento a lo propio, tendiendo a suprimir o enmascarar las diferencias internas en el proceso: “narrative had the capacity to project communal wholeness, to enact nationalist wish-fulfilment in text, and to provide role models” (Boehmer 2006: 188). En cuanto a la ambigüedad que caracteriza tal autoafirmación, Albert Memmi subraya la tensión entre la asimilación y la difícil autocrítica. Traza cómo la autoafirmación del colonizado, nacida de una protesta, continúa definiéndose con relación a la colonización. En plena rebelión, advierte, el colonizado sigue pensando, sintiendo, y viviendo en contra de (y en consecuencia con relación a) la colonización y el colonizador (1969: 133).

Elleke Boehmer afirma que la condición de *placelessness* y la educación híbrida del colonizado eran el impulso que dio lugar a las narrativas de “pertenencia reconstruida”. El crítico subraya el doble proceso de *cleaving to* (“aferrarse a”) y *cleaving from* (“separarse de”), implícito en el nacionalismo cultural y anti-imperial, lo que corrobora la idea de Memmi: para apartarse de las definiciones coloniales y transgredir las fronteras del discurso colonialista, había que aferrarse a (entendido como apropiar y usurpar) las formas ideológicas, lingüísticas y textuales del poder colonial (Boehmer 2006: 101). Con esto, se aspiraba a cierta retrospectiva, a la recuperación de una identidad fragmentada, desplazada y desprestigiada bajo el colonialismo para así poder reconstituir cierta integridad cultural y construir una visión de un futuro

independiente. Tal como mantiene Memmi, en este acto de apropiación estaba el peligro implícito de caer en la repetición y el mimetismo. Es decir, los nacionalistas emplearon el léxico del poder aun cuando creaban categorías de significados opuestas, y siempre corrían el riesgo, por lo tanto, de reflejar paradójicamente las posturas autoritarias del colonizador. Este reto, llamado *aproximación* (el participar en la cultura dominante para formular su oposición), es lo que critica justamente Fanon. Haciéndose eco de la crítica de este último, Boehmer cuestiona la viabilidad de la resistencia y remite a las llamadas de algunos críticos magrebíes a buscar nuevas alternativas: ¿la apropiación implica inevitablemente la aproximación?; ¿Cuán útil es el mimetismo imperfecto o imitación-con-una-diferencia como forma de auto-afirmación? (Boehmer 2006:112). Aún en el contexto actual, estas cuestiones no han perdido su relevancia en la construcción identitaria.

El desafío de adaptar el idioma colonial a las necesidades locales ha acaparado la atención de estudiosos desde diversos contextos. Braj Kachru y Raja Rao indagaron en la transformación del idioma en su traslado a una nueva realidad (india, en este caso) y en “Lenguaje y espíritu”, Rao propone un “bilingüismo instintivo” con una apertura al mundo y una redefinición del ser indio:

We are all instinctively bilingual, many of us writing in our own language and in English. We cannot write like the English, we should not. We cannot write only as Indians. We have grown to look at the large world as part of us. (Rao 1995: 296)

De nuevo, esta cita nos parece muy relevante para el caso marroquí y los autores que se expresan (literariamente) en español. Sin embargo, en este último caso, el idioma aún no ha superado cierta fase mimética, aunque sí se inscribe en “the large world as part of us”, como lo describe Rao.

Como hemos ido subrayando, la apropiación del idioma se convierte necesariamente en una estrategia renovadora y en las palabras de Chinua Achebe, es un proceso en el cual el idioma carga con el peso y la textura de una experiencia distinta. En su discurso de 1975, titulado “The African Writer and the English Language”, Achebe se detuvo en el hecho de no usar o abandonar la lengua materna por otra. Al reconocer los elementos de traición y la sensación de culpabilidad (que recorren muchos de los escritos magrebíes en francés, inglés o español), Achebe había afirmado, “I have been given the language and I intend to use it” (1995: 285). Como mencionamos

anteriormente, Fanon, sin embargo, es especialmente crítico con tales intelectuales que se esfuerzan por “dejar su impronta” en el idioma o sistema del colonizador y rechaza el elemento subversivo (una apropiación y su transformación) en tal escritura:

[The writer] contents himself with stamping these instruments with a hallmark which he wishes to be national, but which is strangely reminiscent of exoticism. The native intellectual who comes back to his people by way of cultural achievements behave in fact like a foreigner. (Fanon 2004: 160)

Tal como Fanon, wa Thiong’o también critica la obsesión por enriquecer el “otro idioma” y no “el propio”, de preocuparse por si este enriquecimiento será aceptado como un “buen inglés” o “buen francés”, de si el “dueño del idioma” criticaría su empleo. Se pregunta cómo los escritores africanos llegaron a ser tan pusilánimes en las reivindicaciones ante sus propios idiomas y tan agresivos en las demandas sobre los de la colonización (1995: 287). En la literatura marroquí estudiada, vislumbramos estas mismas reflexiones críticas.<sup>281</sup> A continuación, resumimos la configuración mítica de una nación y su (in)sostenibilidad (tras la Independencia, en el caso marroquí), justamente por su carácter ficticio. El escritor y la literatura emergen en primer plano tanto en su construcción como en la desmitificación.

El autor Réda Bensmaïa resume las distintas etapas de la “narración de una nación” en su estudio *Experimental Nations*. Nutriéndose del posmodernismo, Bensmaïa introduce el término “naciones experimentales” que define como naciones que los escritores han tenido que imaginar o explorar como si fueran territorios por redescubrir y asesorar, paso a paso, países por inventar y por dibujar al crear un lenguaje propio (2003: 8). Bensmaïa subraya que el esfuerzo por subvertir el/los idioma(s) del país debía ir acompañado de otro esfuerzo, uno más difícil y angustiante de definir: la lucha del escritor por concienciarse cada vez más del estatus (nacional) de su fabulación. Delinea tres etapas en el proceso de formación (o narración) de la nación:

---

<sup>281</sup> En el relato “Aquella noche” (originalmente publicado en árabe) de Mohamed Berrada, el protagonista, un pobre maestro de escuela, se emborracha e irrumpe en una fiesta de ricos donde reprocha a esta clase de élites su desprecio por la cultura e idioma indígenas. En una frase que nos recuerda al reproche de Wa Thiong’o, pregunta: “¿Por qué he de tomar prestada una lengua ajena, siendo la mía un correcto árabe? [...] no nos queda nada excepto odiar. Es la única excepción con la que abrigar nuestras esperanzas”, piensa el protagonista (Berrada 1990: 119).

1. La primera se sitúa en los años que preceden la guerra de liberación nacional y se caracteriza por un período de aculturación y mimetismo.
2. La segunda fase consiste en la auto-afirmación y combate. Según Jean-Luc Nancy, “la pensée mythante” alimentó/creó un pensamiento fundacional, una fundación a través de la ficción que motivaba al escritor comprometido con la emergente identidad nacional. La escritura fue sinónima del establecimiento de la fundación de una *nación por venir* (venidera). En aquel período, el mito generado tendió a confundirse y convertirse en la verdad misma: “what the writers narrated about [Algeria through myth] was true, and the truth that mything fiction conferred upon the myth (of a single, unified Algeria) would continue to be reinforced [...] following Independence” (2003: 24). La segunda fase, más tarde, anunció la denuncia no sólo del mito nacional como “transición de realidad alegórica a alegoría convertida en realidad” sino su interrupción, al darse cuenta de que la unicidad construida era ficticia, engañosa y hasta peligrosa (25).
3. La tercera fase se introdujo por la interrupción del mito que daba voz a y exponía una comunidad inacabada. Refiriéndose al caso argelino, Bensmaia subraya que la voz “interruptora” era la literatura: una voz que fue cada vez más irreconciliable con el mito de orígenes, cualquier ficción de una nación eterna o de una comunidad intacta. Se convirtió en un instrumento privilegiado de la desmitificación de un país que había sido reducido al títere de un Estado.

Eso acarrearía una división y la no-identidad del todo nacional, lo que aún es evidente en los escritos marroquíes (actuales) tal como ilustra la colección *Lettres à un jeune marocain* que reúne la multiplicidad y pluralidad disonante que forma el Marruecos de hoy. De hecho, este panorama descrito por Bensmaia se percibe en muchas naciones poscoloniales y está reflejado intensamente en sus literaturas.<sup>282</sup> Estas tres etapas enumeradas se pueden aplicar particularmente a la literatura marroquí escrita en árabe. Habría que profundizar en este modelo, sin embargo, para ver si toma

---

<sup>282</sup> *Is just a movie* de Earl Lovelace retrata la sociedad trinitense en un momento de cambio, reconstrucción y desarrollo, emerge este proyecto inacabado (y problemático) hacia la configuración de una nación. Se destaca cierto énfasis y urgencia por cambiar la actitud hacia la educación heredada (aisladora y segregacionista) y sintonizar el idioma con la realidad; dar una nueva importancia al vocabulario y simbolismo que la educación había borrado o ignorado (2011: 143) hacia la formación de una gente y sociedad que se apropia de su destino.

adecuadamente en cuenta el empleo de los distintos idiomas (francés, español, inglés) y su evolución literaria caracterizada por ritmos desiguales y relaciones de poder, etc.

Hay varios estudios que abundan en el efecto de la implantación hegemónica de “lenguas ajenas” en el contexto marroquí, aunque se muestran críticos, al mismo tiempo, con el empleo preeminente del árabe a costa de otros idiomas nativos como el tamazight, y el efecto alienador entre la población dividida, como resultado. Moha Ennaji asevera que los colonizadores pretendieron marginalizar la cultura árabigo-musulmana a través de la asimilación y la alienación de los pueblos magrebíes.<sup>283</sup> Critica, al mismo tiempo, las políticas de las élites en el poder después de la Independencia que impusieron, a su vez, un sistema educativo y cultural enajenado de la realidad de las poblaciones. Mientras que las autoridades coloniales habían marginado el árabe y el amazigh, las élites arrinconaron a los ciudadanos entre lenguas maternas minoritarias y extranjeras como el francés o el inglés, que son inaccesibles para la gran mayoría en las cuales alrededor de un cuarenta por ciento son analfabetos (Ennaji 2010: 91-93).<sup>284</sup> Hacemos hincapié en la educación como herramienta de distanciamiento, uno de los temas más recurrentes en la discusión poscolonial. Muchos escritores marroquíes cuestionan y justifican el acto mismo de escribir en una cultura que tiene altos niveles de analfabetismo, sobre todo cuando se piensa que existen problemas mucho más urgentes. En la colección *Lettres à un jeune marocain*, editado por Abdellah Taia, este dilema de la escritura (su función, en qué idioma, para qué público, etc.) encuentra amplio tratamiento.

Tanto Ennaji como Ben Jelloun (2009: 16) critican el sistema educativo por su falta de estandarización y la necesidad urgente de aplicar reformas en un campo donde aún no se han puesto de acuerdo en un sólo y definitivo idioma de instrucción. Se tiende a criticar, es más, la actitud fatalista que inculca el sistema educativo en los ciudadanos, manteniéndoles en la mediocridad y parálisis (Fatmi 2009: 113).<sup>285</sup>

---

<sup>283</sup> Ennaji es profesor de Lingüística y Estudios Culturales en la universidad de Fez, Marruecos. También es presidente del Centro Norte-Sur para el diálogo intercultural en Marruecos.

<sup>284</sup> En su entrevista con Laurent Pointier, Mahi Binebine apunta a la relación entre corrupción, educación, justicia, sanidad y considera la educación como ámbito prioritario. Consta que con el Rey Hasan II, se consideraba un peligro, ya que simbolizaba la izquierda, y por tanto, la oposición intelectual. La educación era entonces sinónimo de sedición. Añade que esto permitió que surgiera una generación poco instruida y por tanto, mucho más sensible a las tesis y a la retórica de los islamistas, un tema que se desarrollará más ampliamente en el siguiente capítulo (Binebine 2010: 86).

<sup>285</sup> El narrador de la novela *White Teeth* sitúa la tradición como peor que el opio para las masas: si la religión es el opio de las masas, la tradición es un analgésico aún más siniestro, simplemente porque raramente aparece como siniestro. Concibe la tradición como una mezcla mucho más casera: “poppy seeds ground into tea, a sweet cocoa drink laced with cocaine” (Smith 2000: 167).

Este drama (lingüístico) no sólo lo afrontan Marruecos sino otros países magrebíes/africanos, tal como se ve en la novela *L'interdite* de Malika Mokeddem, cuyo argumento se sitúa en un pueblo desértico de Argelia. En un diálogo reminiscente de las críticas detalladas en los párrafos anteriores, la pequeña Dalila, que vive en el pueblo olvidado y asfixiado por fundamentalistas religiosos, está confundida sobre el porqué el idioma que hablan en casa y en la calle no es el mismo que en la escuela. La protagonista “inmigrada” y residente en Francia, Sultana, insiste en que esta disyunción sirve para mantener el control y el poder, una táctica para silenciar a todos (Mokeddem 1999: 76). Cabe mencionar, es más, que en *L'interdite* el árabe se asocia con un idioma de miedo, de vergüenza y de pecados, sobre todo cuando uno es mujer. No queremos descartar o subestimar, de todos modos, el contexto específico de la guerra civil en Argelia y la particular implantación violenta de la arabización.<sup>286</sup> En la novela, la protagonista hace una distinción entre “mezclar palabras” y ser una “verdadera mezcla” (sin tener que cruzar entre idiomas). Esta convivencia de múltiples capas lingüísticas en muchas sociedades y su incorporación a grados distintos reciben amplio tratamiento en una serie de novelas y estudios.

En el contexto marroquí, Omar Berrada también se muestra crítico con la política de la arabización después de la Independencia y la identidad ficticia y peligrosa que se crea, lo que vincula con cierto “repliegue identitario”:

[...] en voulant éliminer le français [tras la Independencia], on a également exclu les langues berbères et dévalué le parler vernaculaire [...] c'est l'effet pervers du repli identitaire; sous couvert d'authenticité, on choisit de mettre l'accent sur une unique facette dominante au mépris de notre hétérogénéité constitutive [...] les langues amazighes, pourtant parlées par plus du tiers de la population, ne bénéficiaient jusqu'à il y a peu d'aucun mode de représentation reconnu. (Berrada 2009: 47)

---

<sup>286</sup> Para otra autora argelina Assia Djebar, el escribir en francés representa una necesidad intelectual para mujeres escritoras porque las ayuda a mantener una distancia entre lo que escriben y lo que viven; lo ve como un tipo de espacio lingüístico neutro que facilita el tratamiento de temas tabúes, una forma de “diáspora lingüística que atraviesa las barreras y fronteras espaciales”. Dice introducir en su francés una forma de “sombra” que hace eco de los otros idiomas que codea, y recuerda que este “bilingüismo natural” fue negado por la República nacional poscolonial, basada en una identidad nativista árabe. En su obra *La disparition de la langue française* (2003), no es el idioma francés sino su usuario que desaparece. Djebar se detiene en quienes quieren “desaparecer” el francés y el porqué. En las circunstancias políticas exploradas por Djebar y Mokeddem (las presiones y violencia introducidas en la arabización de Argelia) se convierte en un peligro escribir en francés y por lo tanto, escribir como árabe en el idioma del colonizador representa una amenaza para su vida (Duranti 2011: 64).



No hay que olvidar que en cuanto al idioma de expresión literaria en Marruecos, el debate ya no se libra entre el francés y el árabe, sino que es la *daríja*, dialecto de la región, la que emerge y se impone, tal como afirma Juan Goytisolo entre otros. Roger Allen confirma que “in recent times, the wonderfully diverse nature of the actual linguistic environment in Morocco has begun to assert itself in a more vigorous way” (2011: 7). Además del reconocimiento oficial del idioma amazigh<sup>287</sup> - su alfabeto y la tradición cultural - la comunidad literaria está adoptando con mayor frecuencia la *daríja* en sus escritos, tal como ejemplifica el caso de Mohamed Berrada:

The unifying social effects of *daarija* in the context of such particular linguistic and cultural diversity in Morocco are increasingly echoed in fictional works and in the current discourse on the nature of Moroccan cultural identity. (Allen 2011: 7)

## 5.2. Características de la literatura emergente

Para el contexto marroquí resulta esclarecedor situar las literaturas aquí exploradas en las ideas de Claudio Guillén sobre la literatura emergente en un entorno plurilingüe. En su aproximación, algunas de las cuestiones que aborda incluyen lo siguiente: ¿surgió la literatura nacional (en cuestión) en un entorno monolingüe o multilingüe? El teórico introduce el término “multilingüismo latente” para referirse a un entorno de autores multilingües que fertilizan una escritura monolingüe (escriben en una lengua principal) y afirma: “reconócese que la necesidad de reducirse a una sola lengua simplifica muchas veces y hasta mutila al escritor” (2007: 320). En el caso marroquí, los escritores no se limitan a un sólo idioma nacional – el árabe clásico – por lo cual corren el riesgo de ser condenados a la periferia y criticados por su “traición” al optar por otro idioma con que han crecido y en que han sido educados (francés, español, inglés y *daríja* en menor medida). La “escritura monolingüe fertilizada”, de que habla Guillén sin embargo, nos parece sugerente y remite también a la competencia y poder que intervienen en un entorno nacional plurilingüe.

---

<sup>287</sup> En 2011, el artículo 5 de la Constitución revisada reconocía, junto con el árabe, el tamazight como lengua oficial del Estado, “como un bien común de todos los marroquíes, sin excepción”. En la Constitución de 1996 no figuró tal reconocimiento.

Hemos visto que el afianzamiento de una literatura y el de una lengua son dos procesos que históricamente se han apoyado y se han requerido mutuamente. Guillén subdivide la cuestión del multilingüismo en una serie de preguntas insoslayables: en una sociedad multilingüe, ¿predomina una lengua “nacional” mientras que otras siguen subordinadas?, ¿es inevitable una jerarquía de idiomas?, ¿qué lenguas tienen acceso, en realidad, y con qué extensión, a los niveles más elevados de enseñanza?, ¿qué lenguas han sido eficazmente unificadas y codificadas? (Guillén 2007: 321). Habría que evaluar, además, hasta qué punto, desde el ángulo de una literatura naciente, han sido influyentes las tendencias, los movimientos o los estilos que prevalecían en las literaturas o culturas contemporáneas, es decir, las repercusiones de la coyuntura internacional. Como vemos, hay dos condiciones básicas de muchas sociedades poscoloniales (el caso marroquí resulta ejemplar), cuyas consecuencias son enormemente significativas a la hora de abordar la literatura emergente: la ausencia de la lengua natal en la enseñanza, tanto media como universitaria; y la fragmentación de una sociedad lingüísticamente diversa. Eugene Holman nos recuerda que las lenguas que coexisten en una comunidad de habla bilingüe nunca son sociolingüísticamente iguales (Guillén: 321).

Este desequilibrio sociolingüístico en sociedades de habla plurilingüe coincide con las cuestiones profundizadas en la obra (traducida), *The Author and his doubles* del escritor marroquí Abdelfattah Kilito. Se remonta a la comparación del teólogo Bahr Al Jahiz (776-869) del bilingüismo con la poligamia, que supone que la relación entre idiomas que se encuentren en la misma “lengua” se caracteriza por la rivalidad recelosa y la hostilidad. Mantiene que cualquier encuentro lingüístico implica una carrera por la dominación, lo que ilustra con imágenes bestiales para subrayar las distintas fuerzas en competición:

When two languages live side by side, one or the other will always appear bestial. If you do not speak as I do, you are an animal. The “I” in this case must occupy a dominant position [...] To call this situation a conflict is incorrect, because conflict requires adversaries of equal or at least comparable strength. A lion may battle a tiger, but he simply devours a rabbit. (Kilito 2001: 108)

La posición dominante de uno de los idiomas a costa de los otros, que son literalmente devorados en la ilustración de Kilito, es uno de los puntos importantes que

cabe resaltar. Como Kilito y Guillén, Khatibi también reconoce la imposibilidad de una pluralidad equitativa y equilibrada:

But what is a literary nation? We can dream of a literary nation that would respect plurality and the art of dissymmetry, a nation in which each component would have a place of emission and reception in language, as an active and affirmative force in the whole of the nation and the internation. Yet you can imagine that respect for this plurality is probably rather discreet and fragmentary, if not entirely absent, belonging to the utopia of an ideal city, a cosmopolis. (Khatibi 1993: 126)

Khatibi señala una estrategia activa y flexible para los países del Magreb y una Europa en expansión, confrontados con la globalización y las tecnologías modernas. Tal estrategia debe adaptarse, afirma, a un principio doble: de respeto a la variedad lingüística y de una universalidad plural, con polos distintos. Vale citar lo que llama “la doble crítica”, que propone como herramienta de análisis y en donde apela a un cuestionamiento, tanto del Magreb como de Occidente para una “convivencia real” en el mundo:

Il n’y a pas de choix. Il faudrait penser le Maghreb tel qu’il est, site topographique entre l’Orient, l’Occident et l’Afrique et qu’il puisse se mondialiser pour son propre compte. D’une part, il faut écouter le Maghreb résonner dans sa pluralité (lingüistique, culturelle, politique) et d’autre part, seul le dehors repensé, décentré, subverti, détourné des déterminations dominantes peut nous éloigner des identités et des différences informulées [...] tel est l’autre versant de notre relation à une telle pensée de la différence, car, l’originarité dont on nous intoxique, est encore un poison de la théologie. (Khatibi 1983: 51)

Atenderse a la “resonancia plural” del Magreb, situarse desde una relación repensada y subvertida con el *dehors*, son su “doble crítica”, una manera de eludir identidades defensivas y “tóxicas”. Las literaturas en múltiples idiomas, situadas tanto dentro como fuera de Marruecos presentan un buen caso desde donde explorar esta “doble crítica”. Khatibi recalca que la dificultad de determinar un centro convierte las nociones de *raza*, *cultura* y *nación* en totalmente obsoletas e inválidas. Los conceptos tales como *el pueblo*, *la nación*, *el público*, *el idioma*, *el extranjero* o *la frontera* no pueden emplearse sin ser re-examinados: ¿pertenece, entonces, el autor a una nación?;

¿qué significa este pertenecer para los autores magrebíes?; ¿cuántos idiomas distintos se contienen en su expresión escrita?; ¿cuántos países, costumbres, historias entrelazadas se encuentran en sus narrativas? De nuevo, estos planteamientos nos remiten al concepto de literatura irreductible que propuso Claudio Guillén.

Ante tal panorama dinámico examinado arriba, Réda Bensmaïa (2003) interroga el tipo de “máquina de expresión que pueda dar cabida a la multiplicidad de idiomas sin explotar en pedazos”; una máquina que pueda abarcar todas las funciones - afectivas, psicológicas, éticas y poéticas - integradas en las distintas prácticas lingüísticas, sin aplastarlas o reducirlas a una sola y abstracta entidad. A través de la exploración de estas vertientes, vemos que los autores citados, cuyas ideas se complementan y coinciden en gran medida, se preocupan por elaborar un posicionamiento que integre los distintos terrenos y las temporalidades heterogéneas.

En la antología de ensayos con el sugerente título *Comment peut-on être marocain*, editada por Abdesalam Cheddadi, las referencias a la sociedad marroquí multicultural y multilingüística reciben amplio tratamiento.<sup>288</sup> El ensayo de Abdelfattah Kilito indaga en los mismos planteamientos expuestos por Guillén, con osadía y frescura. Ante la pregunta de si se puede hablar de una literatura marroquí, muestra cierta renuencia (2009: 133). Para confirmar que una literatura existe debe tener, primero y ante todo, una historia y segundo, debe ser objeto de tal historia (literaria). ¿Se ha escrito o narrado la historia de la literatura marroquí? Reconoce que, aunque sí hay una literatura marroquí no se sabía hasta dónde se remontaba y apenas se había estudiado la literatura pre-moderna. Es más, advierte que la literatura tal como se caracteriza hoy en día (los tres géneros de ficción, teatro y poesía) no existía bajo tales divisiones anteriormente (2009: 135).

Resulta útil volver a las observaciones de Guillén para profundizar en las cuestiones y reservas de Kilito: ¿en qué momento puede decirse que se señala no la inminencia de una literatura naciente sino su existencia? En armonía con lo expresado por Kilito, Guillén afirma que es posible que una literatura surja como campo inteligible de cultura en la medida en que los escritores, críticos y los lectores creen que ha existido o que debe o que está a punto de existir. Los comienzos son en este terreno indivisibles de una voluntad consciente, afirma. A partir de ese momento, su utilización institucional

---

<sup>288</sup> La frase “comment peut-on être marocain?” se remite a la famosa frase aparecida al final de la trigésima carta del personaje Rica en *Las cartas persas*, una novela epistolar satírica del barón de Montesquieu. Fue escrita alrededor del año 1717 y emplea la mirada oriental para criticar las costumbres occidentales.

y política es posible: lejos de reflejar las cosas, las conceptualizaciones acaban afectando y orientando la historia del desarrollo de una literatura (Guillén 2007: 307). Esta constatación le lleva a señalar que cuando se examina el ascenso de una literatura, hay que preguntarse si interviene un proyecto, sea literario, cultural o una motivación de índole política. Estas cuestiones nos resultan de suma importancia a la hora de abordar la literatura marroquí en español, que responde a varios de los planteamientos aquí señalados.

Guillén también recuerda que el concepto de originalidad nacional no es original sino mimético y contagioso, mientras que su itinerario es una realidad histórica, desde la cual hay que analizarla el estudioso: su desarrollo, sus transformaciones y sus cambios (2007: 311). Sobre el concepto de “literatura nacional”, mantiene que son “formaciones” o “conjuntos en formación”, cuyas evoluciones no responden a las absolutas exigencias de un desarrollo literario autónomo, “sino a condiciones relativas, cruces e interferencias cambiantes, en períodos históricos precisos, de muy compleja determinación sociopolítica” (ibíd.).<sup>289</sup>

Otra pregunta en la que se detiene Abdelfattah Kilito es en qué idioma escribir, cuál es el *idioma de la familia* (“family language”), lo que no sólo tiene un impacto en el acto de escribir sino en la recepción de los resultados de tal proceso creativo. Roger Allen subraya que todos estos temas son insoslayables a la hora de analizar y periodizar la literatura marroquí (2011: 3). Réda Bensmaïa subraya, por su parte, que después de la Independencia, los escritores fueron movidos por la necesidad de escribir, pero quedaban obstaculizados ante el idioma en que debieron expresarse y el público destinatario, ya que las tasas de analfabetismo eran muy elevadas:

If there is a single important political, theoretical and even moral question faced by postcolonial writers, it is that of the language in which they will give form to what they wish to express to their readers. (2003: 69)

En muchas de las obras magrebíes, esta pregunta recibe atención especial, lo que resalta su continua importancia espinosa para las naciones de un reciente pasado

---

<sup>289</sup> El historiador de literatura y crítico literario José Carlos Mainer enfatiza este proceso de formación en su artículo “La invención de la literatura española”. Recuerda que la “literatura española” (o francesa, italiana) no enuncia un hecho natural, espontáneo o inmutable, sino un complejo hecho de cultura en el que cada uno de los dos elementos del sintagma - el sustantivo y el adjetivo gentilicio - han ido modificando y conformando su actual contenido (apud Guillén 2007: 312).

colonial. En armonía con las aseveraciones de Omar Berrada, el escritor Earl Lovelace mantiene que la atención prestada al idioma debe trasladarse más bien a las ideas expresadas en tal idioma, para llegar a una visión más humana del ser:

Language is always yesterday. Language incorporates things as historical events, concepts, values. It is not language that cleanses. Language cannot be cleansed until people are cleansed [...] until society is cleansed. We need to examine the ideas that language presents: what is being said and why it is being said so that a more human idea about what we are can be arrived at. (Hewson 2003)

No podemos soslayar, finalmente, el esclarecedor ensayo sobre la emergencia literaria desde la teoría de literatura comparada, propuesta por César Domínguez en un esfuerzo por introducir un modelo interdisciplinario y pluralista al marco teórico de la emergencia literaria: “the study of emergence requires an interdisciplinary focus as we are dealing with a phenomenon which goes beyond the boundaries of literary, artistic, and even cultural circles” (2006:3). Se muestra crítico con el término “literatura emergente” y propone a su vez, la “emergencia literaria”.<sup>290</sup> La primera expone connotaciones esencialistas y monológicas que no corresponden a la realidad de la dinámica literaria: “the fact is that each moment in time describes a process of dynamic and contradictory relations in the dialectics of dominant, residual and emerging forms” (4). Es de interés subrayar, además, que la investigación sobre literaturas emergentes se popularizó en los años ochenta del siglo pasado y coincidió con las economías y mercados emergentes, y con el aumento de los mercados de valores en ciertos países del “Tercer Mundo” (2006: 5). Tras su rastreo de las aproximaciones a la “literatura emergente”, Domínguez advierte que la emergencia literaria parece ser asociada con el empleo de lenguas europeas en territorios no-occidentales; los estados-nación; los nuevos Estados que emergieron tras el período de la descolonización (después de 1945); y con las ex-colonias de Francia y Gran Bretaña. Señala sus subyacentes contradicciones, entre las cuales destacamos el predominio de la literatura nacional sobre cualquier otra formación, y la percepción de las literaturas en lenguas europeas como sistemas auténticos, autónomos, y sin interacción con literaturas no-europeas (2006:4). Critica la literatura nacional entendida como unidad mínima de la literatura mundial, y apunta a una reflexión crítica al respecto para explicar los procesos de

---

<sup>290</sup> César Domínguez (2006) “Literary Emergence as a Case Study of Theory in Comparative Literature”, en *Comparative Literature and Culture* 8:2, <<http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol8/iss2/1>>

emergencia y las reconfiguraciones subsiguientes de redes interliterarias acarreadas: “the notion of national literature as a tiny unit of the interliterary and therefore the only constituent subsystem of world literature, is empirically unacceptable” (4). En este sentido, propone el término “vida literaria” y distingue las diferencias entre ésta y la literatura nacional: la literatura nacional excluye las obras traducidas, tradiciones literarias orales, tradiciones literarias de márgenes nacionales, de autores “extraterritoriales”, etc. (2006: 5). Aunque no llegamos a incorporar estos planteamientos imprescindibles en nuestro estudio, nos parece importante mencionarlos ya que se muestran en consonancia con algunos de los argumentos sobre las limitaciones de la literatura nacional que hemos destacado. Finalmente, los factores aquí esbozados a la hora de estudiar una literatura emergente nos sirven para explorar brevemente las literaturas nacionales de Marruecos, desde la vertiente lingüística y con particular atención a la temática de la migración.

### **5.3. La “literatura nacional” por excelencia: un breve repaso de la novela marroquí en árabe.**

El aislamiento de Marruecos del resto del mundo árabe - primero por su exclusión del imperio otomano y, más tarde, por el Protectorado, retrasó la aparición de la narrativa moderna que en Egipto e Iraq se produjo a finales del siglo XIX y principios del XX. Hay quienes sitúan su emergencia en los años cuarenta, influida por la literatura árabe oriental, el aporte de la cultura occidental y el desarrollo del ensayo literario. Otros, sin embargo, sitúan los inicios de la literatura moderna marroquí en los años sesenta con las tendencias realistas de autores como Jannata Bennuna, Mubarak Rabii, Abdessalam Bakkali o Mohamed Zafzaf. Se considera, de todos modos, el período colonial como el punto de partida de una narrativa, que con el paso de la Independencia, adquiere nuevas formas y contenidos (Monleón 2001: 23).<sup>291</sup> Como hemos visto anteriormente, esta literatura se desarrolla de alguna medida, en oposición a la lengua

---

<sup>291</sup> En su estudio sobre la literatura marroquí contemporánea, Fernández Parrilla constata que aunque la literatura marroquí moderna (y su crítica) se gesta en los años cuarenta, y su emergencia fue estrechamente vinculada con los ideales nacionalistas e independentistas, fue en los años sesenta cuando se desarrolló una “auténtica literatura nacional” y una crítica literaria madura (2006: 217).

del colonizador y como elemento de la identificación nacional.<sup>292</sup> Fernández Parrilla añade que la coyuntura política y social se impuso sobre los agentes del campo cultural, convirtiendo la literatura en un instrumento de propaganda política e ideológica (2006: 37).

Aclaremos que tradicionalmente se considera que la novela llegó a Marruecos no sólo por la influencia de la novela árabe del Oriente sino por medio de la literatura magrebí de expresión francesa. La propia formulación de los primeros estudios suponía la existencia de una novela magrebí en francés, percibida como más evolucionada técnica y temáticamente. No hay que subestimar tampoco los movimientos de renovación religiosa, política o cultural; el desarrollo de la imprenta, la prensa, las ideas nacionalistas o los nuevos géneros literarios que llegaron a Marruecos desde el Oriente árabe en un momento crucial político y cultural (del siglo XIX). Todo eso se conjuga en lo que se describe como la *nahda*: un despertar cultural o un renacimiento literario que se originó en la zona de Siria y Libia y luego se extendió a otras regiones del mundo árabe.<sup>293</sup> No sólo se tradujeron al árabe obras científico-técnicas y literarias europeas sino que la emergencia de periódicos y revistas propició el desarrollo de géneros literarios nuevos. La aparición de la prensa nacionalista permitió a los intelectuales, por una parte, animar al pueblo a combatir al intruso extranjero, recordándole su glorioso pasado y por otra parte, preparó el terreno del renacimiento cultural, creando nuevos géneros y formas. Algunas revistas importantes que surgieron en la época incluyen *Al-Salam*, *Al Magrib-Al Yadid* o *Risalat al-Magrib*. Estas publicaciones, además de las delegaciones que se enviaron a Oriente, sobre todo Egipto, favorecieron las influencias de escritores (egipcios) como Mustafa Al-Manfaluti (1876-1924), Ahmed Chawqi (1868-1932), Mahmud Taymur (1894-1973) o Taha Husayn (1889-1973) (Amrani 1990: 20). Umar Al-Daqqaq, por su parte, subraya la importancia del pasado mítico y glorioso en este movimiento que describió como “de resurrección y vivificación” de la gloria pasada y el legado ido. Así sitúa la *nahda*:

---

<sup>292</sup> Algunos novelistas atribuyen una procedencia occidental a la novela árabe. Para el autor Abdal Rahman Munif, la novela árabe no tiene patrimonio, por lo cual escribió en 1979 que “any contemporary Arab novelist has to look for a means of expression for himself, with hardly any guidance to aid him, it is thus inevitable that he will make some mistakes and display shortcomings” (Allen 1982: 17).

<sup>293</sup> Fernández Parrilla sitúa los comienzos de la *nahda* en Marruecos a partir de la derrota del ejército marroquí en Isly en 1844 aunque los ecos de movimientos de una reforma religiosa como la Salafiyya llegaron antes desde el Oriente árabe. La batalla de Isly marcó el primer contacto con la Europa colonial y es generalmente considerada el comienzo de sucesivos encuentros de Marruecos con la modernidad, que culminaría con el doble Protectorado en 1912.



Por naturaleza, en las épocas de su despertar, las naciones se ponen al amparo de su pasado glorioso y viven embriagados de sus memorias pretéritas y a los árabes correspondía [...] una riquísima historia y una vieja cultura [...] Al Andalus ocupaba también un lugar envidiable entre las generaciones árabes modernas [...] el amor propio del árabe, herido por el colonialista occidental, es el que hacía señas hacia esa tierra lejana, rivalizando así con aquellos antecesores que [...] habían logrado golpear las puertas del Occidente, invadirlo en su propia casa y plantar su estandarte sobre su suelo. Para erigir después un vasto reino que fue foco radiante de Europa durante ocho siglos. (Martínez Montávez 1990: 41)

En su ensayo “Oriente y Occidente: el eterno malentendido”, Ben Jelloun identifica la primera novela árabe con el título *Zainab* que se publicó en 1914 y apareció por entregas en un periódico egipcio. El autor, Mohamed Haykal (que residía en Francia y sentía nostalgia por su patria egipcia) era consciente de que en la época, la novela era percibida como un género inmoral y fue acusado de herejía y traición. Ben Jelloun atribuye a dos factores la tardía aparición de la novela: la del no reconocimiento del individuo en la sociedad árabe (en la que se privilegia el clan y la familia) y por otro lado, lo poco realista y plausible que resultaba que dos personajes del pueblo dialogaran en árabe clásico. Añade que antes de 1933, nadie se atrevía a utilizar el dialecto para no quedar aislado del resto de lectores potenciales del mundo árabe.

Fue Hussein Fauzi, médico y oceanógrafo egipcio quien por primera vez (en 1933) escribió un relato en el dialecto egipcio (Ben Jelloun 2010: 219). En su introducción histórica y crítica de la novela árabe, Roger Allen corrobora que uno de los problemas más difíciles en la literatura moderna árabe es el empleo de lenguaje. Destaca que el término en árabe de la lengua escrita *al-fusha* se deriva de la base verbal que significa “ser elocuente”, “usar (el árabe) correctamente”, mientras que el dialecto coloquial se denomina *amiyya* y la actitud del *establishment* literario se transmite claramente a través de las palabras del escritor egipcio Taha Hussayn en su ensayo “El futuro de la cultura en Egipto”. En 1954, observó que:

The colloquial lacks the qualities to make it worthy of the name of a language [...] it is a dialect that has been corrupted in many respects. It might disappear into the classical if we devoted the necessary effort on the one hand to elevate the cultural level of the people and on the other to simplify and reform the classical so that the two meet at a common point. (Allen 1982: 34)

Está claro que el dialecto se concebía (y se concibe) como una forma corrupta (no tenía las cualidades de un “idioma”) asociada a un nivel cultural ínfimo y según Hussayn, había que no sólo simplificar y reformar el árabe clásico sino elevar la cultura de la gente para diluir (hacer “desaparecer”) el dialecto en la forma clásica.

### **5.3.1. La temática de la migración en la literatura marroquí escrita en árabe.**

Las primeras obras (marroquíes) literarias que se dedicaron al tema de la emigración a Europa durante los años setenta fueron escritas en árabe. Unos títulos notables incluyen *Al-Gurba (El exilio o la soledad)*, de Abdallah Laroui (1971) y *Al-mar'a wa- l- warda (La mujer y la rosa)* de Mohamed Zafzaf (1972). El narrador de esta última se inspira en la experiencia de su interlocutor quien le cuenta sus aventuras en Europa. Esto le motiva a iniciar su propio viaje de escape y huida de un país sofocante, descrito como una tumba. Su viaje a la España franquista le permite escapar de los problemas (a través del sexo, amor y droga) pero también criticar duramente toda la situación de Marruecos y sus habitantes a través de recursos como el sueño o un tribunal.<sup>294</sup>

En *La mujer y la rosa*, advertimos que el contexto español (y la emigración) sólo se emplea como un espacio imaginario de libertad (aunque el miedo y el peligro acechan constantemente a través de los guardias morales del dictador Franco), donde se posiciona el narrador para acercarse mejor a temas tabúes de su país: el sexo, la moral, el estancamiento religioso. Se vislumbra, además, la vida miserable a la cual está condenado el literato sin empleo ni futuro. Los traductores (del árabe al español) de la obra señalan la forma rompedora y rebelde de su estilo, cuyo lenguaje transgresor deja espacio para un modo de expresión nuevo y atrevido dentro de la cultura árabe (Zafzaf 1997: 7). De algún modo, Europa se presenta simplemente como la antítesis de un Marruecos de moribundos que, de quedarse allí, se convertirían en “carroña y en pasto de los gusanos” (1997: 17). El protagonista huye o escapa a Europa, concebida no como panacea sino como un lugar liminal y marginal de libertad donde se mezclan la realidad

---

<sup>294</sup> Gonzalo Fernández Parrilla subraya que una de las aportaciones fundamentales de esta novela a la tradición novelística marroquí fue la incorporación del sexo como tema artístico. Poco después de su publicación, el crítico Aljatib afirmó que la obra planteaba un “diálogo violento con Occidente” (2006: 210).

y la fantasía. Según Guadalupe Saiz Muñoz, en los años setenta, el tema de la inmigración - a un país extranjero o de los campos a las grandes ciudades - sería una constante de los escritores marroquíes, hasta tal punto que el arabista Pedro Martínez Montávez afirmó que constituía un subgénero específico (1991: 15)

A principios del siglo XXI, hubo un esfuerzo notable e interés súbito por traducir al español (del árabe) algunas obras marroquíes sobre la migración. Nos detendremos brevemente en dos ejemplos que invierten las relaciones históricas entre España y Marruecos, ofreciendo reinterpretaciones y relecturas a la luz de los recientes acontecimientos. En el cuento “La quema de los barcos”, el autor se remonta a las palabras de Tariq Ibn Ziad al llegar a la costa española para aludir a la situación de los inmigrantes que “queman” para llegar a “El Dorado”.<sup>295</sup> Según la versión conocida, al pisar tierra, Tariq quemó las naves que le había suministrado el conde Julián, decidido a triunfar o a morir. Se dirigió luego a sus seguidores afirmando que no había más escapatoria que el triunfo: “¿Dónde podéis huir? El enemigo se halla ante vosotros y el mar está detrás” (Chagmoum 2001: 26). En la versión de Miloudi Chagmoum, a la que nos estamos refiriendo, y todavía en suelo marroquí, sin embargo, leemos: “tenéis el mar delante y al enemigo detrás [...] y delante también” (26). Es decir, se trata de “otro” Tariq que huye del “enemigo” en su propia tierra y “quema” desesperadamente, término que se usa en el lenguaje dialectal marroquí para designar el cruce (“ilegal” e indocumentado) por el Estrecho.<sup>296</sup> La acción de “quemar” se asemeja a una huida de “la casa de la herejía”, “la *Casanegra*” de miseria, para refugiarse en “la casa de la fe”, el paraíso del otro lado, tanto encantador como espantoso.

Tal como Chagmoum en “La quema de los barcos”, recordamos que en su *Diario de un ilegal*, Rachid Nini también vincula (e invierte) la trayectoria de los emigrantes con el retorno de los árabes a España tras su expulsión. Bromeando un día con su compañero de trabajo, que evoca la humillante expulsión del último rey árabe por el rey Fernando, el narrador (de *Diario*) responde que ahora los árabes estaban de vuelta. Es el compañero español el encargado de recordarle, sin embargo, la enorme

---

<sup>295</sup> El relato está incluido en *Cuentos de las dos orillas*, editado por José Monleón en 2001. La colección es bilingüe (árabe y español) e incluye relatos de marroquíes y españoles. Para un análisis del relato “La quema de los barcos”, véanse el artículo de Barbara Schulz, “Collective Memory”, en *The International Journal of the Humanities*, (6:8, págs 19-26).

<sup>296</sup> En su obra *Lahrig du Maroc, L’Espagne et L’UE* (2002), Abdelkrim Belguendouz también explora este concepto de “lahrig” o “quemar” y su connotación irónica de liberación: significa a la vez la quema de la identidad existente y la subsiguiente liberación lograda mediante la destrucción de las señas de identidad.

laguna entre el pasado y el presente: era muy distinto venir a un país en busca de pan que como conquistador; los conquistadores no invaden un país sólo para doblar la espalda recogiendo tomates (Nini 2002: 98). Esta técnica de vincular el pasado de los árabes en España con su actual presencia como inmigrantes se repite en varias obras marroquíes.

#### 5.4. ¿Existe una literatura hispano-magrebí?

Literary relations between various traditions follow rather systematically the fluctuations of political relationships.  
José Lambert

En esta sección abordamos la producción y recepción de la literatura marroquí en castellano, tanto en Marruecos como en España. Trazamos su evolución e introducimos brevemente algunos de los principales exponentes. Es más, evaluaremos el tratamiento y atención dedicados a la temática de la migración. El arabista y director de varios institutos Cervantes, Rodolfo Gil Grima (1931-2008) subraya que Marruecos es el único país árabe en donde existe una literatura viva de expresión española, “posiblemente reducida y marginal pero sin duda activa y palpable” (2002: 11). Atribuye su presencia limitada a las mayores posibilidades de aprender el árabe durante el Protectorado español, lo que no era el caso en las zonas bajo la dominación francesa. Tal fenómeno explica, en parte, la lenta producción de una narrativa en español.

Los primeros artículos y estudios, además de poemas, relatos y obras de teatro fueron publicados durante la presencia colonial española y hasta la actualidad, el número de autores que escriben en castellano asciende a más de cuarenta. Uno de los primeros escritores marroquíes de expresión castellana es Mohamed Ibn Azzuz Hakim, que publicó *Rihla por Andalucía* en 1942 y *Cuentos populares marroquíes* en 1955. Las décadas de los años cincuenta, sesenta y setenta vieron la emergencia de revistas literarias tales como *Al Motamid* (desde Larache), *Ketama* (desde Tetuán), *Mauritania* y *Cuadernos de la Biblioteca de Tetuán* que publicaron escritos en español.<sup>297</sup> Un evento clave que consolidó la literatura fue el primer encuentro de intelectuales magrebíes de

---

<sup>297</sup> La revista *Al Motamid* fue creada en 1947 por Trina Sánchez Mercader mientras que el suplemento *Ketama* (de la revista *Tamuda*) fue bajo la dirección de Jacinto López Gorgé.

expresión española en Marrakech en 1989, donde se impulsó la creación de revistas importantes (*La revista marroquí de estudios hispánicos, La Mañana*).

En 1990, se comenzó a publicar en Casablanca la primera revista marroquí enteramente en español, *La mañana*, en la que participaron periodistas y profesores y que dejó de publicarse en 2006. Tal como sucedió con el estudio encargado por la BBC (British Council) para establecer unas pautas de la literatura magrebí escrita en inglés, el Instituto Cervantes comisionó a Mohamed Bouissef Rekab en 2007 para dar una visión general de los inicios y evolución además de las características de esta literatura. El escritor no escatimó elogios y alabanzas a aquellos escritores que “se atrevieron a escribir en lengua española cuando el país se hallaba a merced de los designios del colonialismo español” (1997: 2), y es más, cuando se reivindicaba el árabe como idioma unificador en la lucha por la Independencia. Bouissef Rekab no reflexiona, sin embargo, sobre las implicaciones y compromisos que encarna el escribir en castellano, prefiriendo, con cierta ingenuidad, alabar los esfuerzos casi heroicos de los autores al enfatizar “ese maravilloso pasado cultural” que unía los dos pueblos.

En su “Análisis y fuentes de la escritura marroquí en lengua española”, Rodolfo Gil Grimau establece un curioso paralelismo entre la literatura aljamiada y la literatura marroquí de expresión castellana. La literatura aljamiada fue una literatura de una “personalidad propia dentro del contexto cultural español barroco”, y fue el resultado de un compromiso heredado y el de un intento de sincretismo (1998: 14). Afirma que mientras que los moriscos permanecieron en España, esa literatura les sirvió, en parte, para preservar sus raíces árabes readaptadas, y cuando se vieron obligados a marcharse, les sirvió, en parte, para conservar sus raíces hispanas mientras se adaptaban. La describe como “una literatura de diglosia y de puente personal entre dos polarizaciones” (1994: 14). La literatura marroquí en español, por su parte, no sólo emerge de una educación recibida en otra lengua que haya inhibido el empleo de la lengua árabe (es decir, una aculturación), sino que constituye, según Gil Grimau, “una postura de ciudadano a caballo entre dos culturas que condiciona al propio yo” (ibíd.). Tras la independencia de Marruecos y el intento por implantar el idioma francés en el norte de Marruecos, se produjo un efecto defensivo que consolidó el hispanismo lingüístico latente y combativo a lo largo de treinta años:

una reacción defensiva de afianzamiento en las propias convicciones, muy hispánica por cierto, equivalente a la del aljamiado de los moriscos andalucés

manteniendo su árabe en España y su español en el Magreb. (1994:14-15)<sup>298</sup>

Este argumento es sintomático del empleo de las largas y conflictivas relaciones hispanomarroquíes para reivindicar un pasado común que justifique la presencia española “tutelar” y hasta podríamos añadir, hegemónica en Marruecos.

La consolidación de esta literatura en castellano (y francés e inglés) siempre se ha encontrado con resistencia y rechazo dentro del ámbito literario dominante, y varios autores y estudiosos han oscilado entre cierta defensa o crítica de tal opción. Como ilustración se puede citar la antología de relatos marroquíes reunida por Sergio Macías y Mohamed Chakor en 1996, que fue fuertemente criticada por el profesor y escritor Driss Jebrouni en su artículo “La falacia de la literatura marroquí en castellano” publicado en 1997. Vale la pena reproducir los argumentos desde ambos lados. En el prólogo de su colección, Macías y Chakor defendían el arraigo y evolución de esta literatura desvinculada del contexto poscolonial, aunque reivindicaban los vínculos culturales e históricos entre Marruecos y España:<sup>299</sup>

Para algunos críticos, esta literatura no sería más que un vestigio de la época colonial. Su aparición, que coincidió con el último lustro del Protectorado, fue acogida como un fruto exótico y prometedor de la política educacional y cultural de la administración española, que veía en este fenómeno el nacimiento de una élite asimilada y adevpta. Pero los hechos desmienten a unos y a otros. Treinta años después de la Independencia de Marruecos, esta literatura progresa cuantitativa y cualitativamente, con un contenido temático genuinamente marroquí que no difiere en nada del resto de la literatura nacional contemporánea. Esta literatura representa la voluntad resuelta de sus autores de abrirse a la universalidad, de comunicar con la comunidad hispana de más de 300 millones de miembros, y expresarse literariamente en la lengua europea más próxima a

---

<sup>298</sup> Rodolfo Gil va más allá del paralelismo para establecer lo particular del español en Marruecos por el largo acervo histórico: “al pertenecer por herencia histórica al acervo marroquí desde la Edad Media y haber influido mucho en el habla coloquial, pudiera terminar siendo una lengua enteramente propia” (1994: 20).

<sup>299</sup> Es importante señalar, además, el argumento válido de Jebrouni sobre la cuestionable “acumulación” arbitraria y casi gratuita en la recopilación para una antología. Subraya, además, el escaso rigor en la colección de Macías y Chakor: “hay una tendencia a considerar todo lo escrito literatura, a meterlo todo en un mismo saco, a confundir, a engrosar el libro apelando a cualquier cosa” (Jebrouni 1997). Por lo tanto, Jebrouni cuestiona el título de “autor” a los que sólo han publicado una obra o cuya obra resulta inédita; o a profesores universitarios que publicaron sus trabajos de investigación en revistas de las facultades o en otras publicaciones y cuya “contribución literaria” queda en ocasiones extraída de sus tesis doctorales. Es decir, Jebrouni critica la confusión imperante entre periodismo, hispanismo y literatura.

la vernácula, por ser el español una lengua neo-latina de honda influencia árabe. (1996: 20-2)

El (contra) argumento más llamativo y provocador de Jebrouni era su cuestionamiento de la condición marroquí de esta literatura y su compatibilidad o representatividad de la tradición literaria “marroquí”:

Creemos que el concepto de literatura marroquí en castellano o en francés o en cualquier otra lengua que no sea el árabe o el bereber, es inexacto. Esta literatura no puede ser marroquí porque carece de raíces en nuestra tierra, no tiene ni historia, ni tradición y tampoco creemos que tenga futuro. (Jebrouni 1997)<sup>300</sup>

Aunque nuestra intención no es extendernos demasiado en sus argumentos (simplificadores), resulta reveladora su vehemente oposición y reticencia en aceptar este “idioma del colonizador” en la literatura como perteneciente a lo marroquí. Para Jebrouni, el hecho de escribir en uno de los dos idiomas coloniales es un acto “por naturaleza privador y privativo” ya que excluye a la gran masa de lectores del país. Esta postura esencialista y divorciada de la realidad plurilingüe muestra las actitudes polarizadas que siguen dominando el escenario marroquí.

Vale la pena contraponer estos planteamientos al relato “La muralla” de Abdelfattah Kilito en el que el narrador relata su infancia entre dos mundos y dos idiomas distintos, y lo que cada uno significaba para él. Hasta los siete años, había aprendido el árabe, lo que estaba en concordancia con su mundo: la casa, la familia, el barrio. Sabía, pero sólo de manera confusa, que había “gente de otra religión” que hablaba francés y español. Su iniciación como estudiante rompió las fronteras de su mundo y, para ir a la escuela, tenía que atravesar literalmente una muralla que separaba los poblados. En este nuevo espacio, aprendió el francés (el relato se sitúa en Rabat), que llegó a asociar con la escritura y lectura, ya que fuera de este mundo, no tenía ocasión de usarlo. En casa, el francés estaba proscrito, sin embargo, y el joven narrador lo asoció tempranamente como una lengua de separación: “por primera vez quizá en la historia de Marruecos, los hijos recibían una lengua desconocida para sus padres” (Kilito 2004: 24). Curiosamente (y de ahí viene cierta respuesta a los planteamientos

---

<sup>300</sup> Jebrouni, Driss, “La falacia de la literatura marroquí en castellano”, *La Mañana* (diario en español de Casablanca), abril de 1997, reeditado en Marruecosdigital.net.

lamentablemente limitados de Jebrouni), el narrador añade que el árabe clásico que aprendió al mismo tiempo estaba igualmente reducido al libro y a la escuela. El árabe clásico se asociaba con lo político, lo religioso, lo noble, lo oficial, lo pomposo (2004: 25). Al contrario de lo que mantenía Jebrouni, el narrador resalta que existían aún menos ocasiones de hablar el árabe clásico que el francés, notando que fuera de determinadas circunstancias, estaba prohibido hablarlo, “bajo pena de hacer el ridículo” (Kilito 2004: 25).

Lo que deja claro el relato de Abdellfattah Kilito son las asociaciones que se otorgaban a cada idioma, de lo que se resiente hasta hoy en día la sociedad marroquí. En la entrevista de María-Angels Roque con Juan Goytisolo, éste hace referencia repetidamente al peligro de las identidades que se cierran a la pluralidad. Observa sin embargo el paso positivo del gobierno de Marruecos en reconocer los tres idiomas: Riff, Tamazight, Tachelit. Goytisolo advierte que el problema es el miedo a la diversidad y la relación intercultural de los que abogan por una identidad exclusiva árabe-islámica (2010: 184).

Conviene también recordar que hasta los años setenta seguía predominando cierto rechazo a las literaturas escritas en “idiomas coloniales”. Es más, en el Congreso de Hamamet, celebrado en Túnez, se llegó a predecir su completa desaparición con el tiempo. En una serie de entrevistas que hizo el arabista Ágreda Burrillo con varios autores marroquíes en esa época, fue su aspecto transitorio lo que más sobresalía. La escritora Jannata Bennuna opinaba que los que escribían en “otro idioma” se sentían apartados de sus pueblos y mencionaba los que intentaban volver a estudiar el árabe para poder comunicar sus ideas en la lengua del país (Ágreda Burrillo 1975: 27). El autor Muhamad Al-Saidi Al Rayrayi también lamentó las secuelas del colonialismo que aún se sentían a pesar de la Independencia. Sería sólo el escritor polémico Mohamed Chukri quien defendió en aquel período la decisión de escribir en otro idioma, pronosticando que este fenómeno se mantendría “mientras no se logre una sola lengua para el mundo” (1975: 46). Chukri opinaba, además, que el escritor que se expresaba en árabe posiblemente no se hubiera atrevido a sobrepasar los límites literarios que le imponía su propio regionalismo.<sup>301</sup> Hasta los años ochenta, muchos escritores seguían asociando la

---

<sup>301</sup> En una entrevista Juan Goytisolo subraya la desigualdad de condiciones a la cual están sometidos los ciudadanos árabes, a través de una llamativa comparación: hay 500 universidades en todo el mundo islámico y 5,000 sólo en los EEUU. El 47 por ciento de los árabes son analfabetos. El producto nacional bruto de Alemania es superior a todo el PNB de todos los países musulmanes juntos. (Entrevista con Goytisolo: <<http://sites.rnw.nl/documento/ENTREVISTA%20JUAN%20GOYTISOLO1.pdf>>).



elección de una “lengua forastera” con la ocupación colonial y esperaban que con el tiempo y los cambios en las políticas educativas, estos idiomas perderían su lugar de privilegio.

La situación políglota de Marruecos hace difícil, sin duda, la decisión de “escoger” un instrumento de expresión personal, más aún cuando tal opción, en algunos casos, se remite al pasado colonial y opuesto a la soberanía e identidad nacionales. Los editores de la antología de cuentos marroquíes *La puerta de los vientos* recuerdan, además, que esta situación sociolingüística determina que el escritor, al plantearse la opción de escribir para ser publicado, tiene que descartar su lengua materna (el darija) y escoger una de las tres (o cuatro) lenguas de cultura de su entorno. Esta opción conlleva, además de las cargas y referentes culturales propios de la cultura adoptada, un tipo de lector determinado así como la potencial difusión de sus escritos dentro y fuera del país (Cerezales et al., 2004: 16). Uno de los temas que se repiten en las obras es la condición de cierto *homelessness* o desterritorialización en todos los idiomas donde habitan los escritores (marroquíes estudiados), lo que podemos vincular con el concepto de “literatura menor”, la literatura que hace una minoría dentro de una lengua mayor. Esta condición se evidencia en el ensayo “Raíces” de Chukri:

No soy más que un niño adoptivo en todas las lenguas que utilizo para hablar o para escribir, incluso la lengua del Profeta: no puede colmar el vacío que me ocasiona la ausencia de mi primera lengua, aquélla de la que fui desposeído. (2007: 23)

Desde niño, Chukri tuvo que renunciar su lengua rifeña para adaptarse a su nuevo entorno en Tánger donde se había mudado su familia, y que explora el autor ampliamente en su celebrada novela autobiográfica traducida al español como *Pan desnudo*. Por el hecho de escribir en árabe (idioma que aprendió después de haber cumplido sus veinte años), dice sentirse, de todos modos, privilegiado frente a sus compatriotas que usan “otros idiomas distintos a la de su sociedad de origen” y que son tratados de “ingratos y renegados a pesar de su genio” (2007: 24). Destacamos cierta contradicción en esta aseveración ya que el autor se muestra abierto a la diversidad lingüística de Marruecos y defendió tempranamente la opción por escribir en francés o español. Tal afirmación se entiende, sin embargo, desde el ángulo de “conquista” y

“lucha/triunfo” que concibe Chukri su escritura en árabe: “dicen que el que encuentra refugio en una lengua que no es la suya está mejor armado para dominarla” (2007: 24).

En sus obras, Mohamed Chukri se adentra en la emigración tanto en su país natal, Marruecos, como en el Estrecho, un tema que sigue acaparando la atención del público y los medios. En “Raíces”, el autor relata su propio desarraigo en Marruecos, y su amistad con los gitanos y andaluces que “eran tan marginados como los rifeños” (en un arrabal de Tánger): “es así como aprendí el español antes que el dialectal marroquí. La lengua del exilio” (2007: 22). Reiteramos que aún en Marruecos, se vio en la necesidad de disimular su acento para ocultar su origen indeseable en una sociedad que despreciaba a los rifeños: “pero terminé por triunfar sobre esta lengua estructurada y poderosa, clara y extranjera [el árabe]. La sometí a mi ley. La vencí” (2007: 22). Vemos entonces que Chukri se apropió del idioma poderoso cuyo uso convirtió en su lucha y desafío contra el poder. Su defensa fue aprender el idioma para apoderarse de él y someterlo, lo que explica en parte su destacado orgullo por emplear el árabe en sus escritos.

Otros autores como Ahmed Ararou, defienden con más autoridad y osadía el hecho (naturalizado) de escribir en otro idioma que no sea “el nacional” por antonomasia. En “La resaca”, el autor refleja desde una postura liminal, lo restrictivo de someterse a una lengua (ficticia) nacional, concepto creado y vigilado celosamente. Así describe la amarga reacción que suele suscitar desde los dos lados, que se aferran a conceptos puristas o monolíticos:

Escribir en una lengua “forastera” se considera, según una convención desatinada y comúnmente avalada, el acto pecaminoso más aborrecible de cuantos existen. Dar las razones de esta opción entraña aceptación de la incómoda tarea de autojustificación ante una doble puesta en el índice: la que procede de las instancias normativas del monolitismo lingüístico “materno” y la que emana de las autoridades preservativas de la no menos monolítica lengua “madrastra”. El delito, según se mire, es ora alta traición ora perniciosa profanación. (Ararou 2004: 51)

El autor continua indagando en el tema para quitarle importancia y subrayar el esencialismo y purismo que esconde.

Por otro lado, no hemos de subestimar la importante influencia de los organismos españoles a la hora de promover y alentar una literatura escrita en castellano y los fondos y mecenas que lo facilitaron y siguen facilitándolo. La Asociación de Escritores Marroquíes en lengua española (AEMLE), fundada en 1997, fue propulsada en parte por José Ramón Remacha, entonces cónsul español en Tánger (Ricci 2010a: 30-31). Mencionamos, es más, el ensayo “La casualidad de escribir en castellano”, de Mohamed Lahchiri, donde relata cómo pasó de ser un escritor en árabe a escritor en español, principalmente a través de su labor de traducción de obras latinoamericanas. Fue sobre todo por la intervención del español Miguel Ángel Moreta, (quien trabajaba en la Consejería de Educación en la embajada de España en Rabat) y su ánimo a través de una crítica favorable de su primera publicación en español, que despegó su vocación de “escritor en español”. Hay que señalar, sin embargo, la evolución independiente de esta literatura y su apropiación por los autores para sus propios fines. Lahchiri, por su parte, se percató pronto de la gran utilidad que suponía escribir en un idioma que no gozaba de mucho interés o no atraía la atención de un importante público en Marruecos:

Empecé a escribir acercándome - primero de puntillas y luego con más confianza - a temas tabúes para nuestra escritura en árabe [...] temas que en árabe los lectores no solían leer y los escritores preferían evitar. (Lahchiri 2007: 28)

Más explícitamente, el autor añadió: “me atrevía a acercarme a esos temas porque el periódico (*La Mañana*, una publicación oficial) tenía muy pocos lectores y porque ahí yo era el corrector-censor” (2007: 28). Es significativo destacar, además, la casi indiferencia al común patrimonio español en Marruecos tal como lo explica Lahchiri. Revela que la publicación oficial de *La mañana* se había creado en parte por la venganza y el capricho del rey Hassan II, amargado por las relaciones deterioradas con Francia (y sobre todo tras la publicación poco halagüeña de un libro *Notre ami le roi* (1990) de Gilles Perrault que indagó en los abusos del régimen de Hassan II). Es decir, la tensión resultó provechosa para el hispanismo marroquí que vio la inclusión de noticias en español en la programación de televisión y radio públicas. Quizá por las circunstancias de su creación y su lugar de publicación - Casablanca, una zona notablemente afrancesada - el periódico no duró mucho, sin embargo.

Ya en el siglo XXI, las voces que verían como “natural” la opción de escribir en un idioma que no sea el árabe proliferan. Uno de los defensores es el ya citado Ahmed

Ararou quien aboga por cierta promiscuidad lingüística (2004: 53). Complementando el argumento de Chukri y Lahchiri, Ararou también subraya lo ventajoso de cierta identificación con otro idioma que no lleve implicaciones morales, patrióticas, psíquicas, culturales o raciales para el individuo. Descontextualizar el idioma y someterlo a nuevas reglas lleva a cierta liberación. Para Ararou, un “idioma ajeno” no perjudica la identidad y además, considera cierta distancia materna (lingüística) como saludable y deseosa. De nuevo, repetimos que esta idea se puede encuadrar en una “literatura menor” en un “idioma desterritorializado” expuesta arriba:

[su amigo] decía que escribir era transformarse en otro, y la alteridad no estriba en el uso de una lengua extranjera, sino en la ruptura momentánea con los canónicos hábitos de la lengua materna - eludir este saludable destete, es una ficción que afecta incluso las escrituras en lenguas afines con las llamadas lenguas maternas. (Ararou 2004: 57)

Aunque su arraigo en Marruecos ya está consolidado, añadimos que la reticencia en aceptar la literatura marroquí en español sigue teniendo adeptos en el siglo XXI.<sup>302</sup> Señalamos como ejemplo las dudas del arabista Gonzalo Fernández Parrilla (2005), quien pregunta hasta qué punto existe una literatura poscolonial marroquí en español. Sin negar la existencia de escritores que escriben en castellano, le interesa averiguar si es un fenómeno que tiene “trascendencia en el panorama cultural español o en el marroquí” (2005: 106). Afirma que a pesar de los esfuerzos por mantener el español en el norte de Marruecos - a través de la televisión, el esfuerzo de grupos como la Asociación de Escritores Marroquíes de Lengua Española etc. - era difícil aseverar que se hubiera producido una auténtica literatura en español. Subraya el número ínfimo de autores marroquíes que han publicado en España: la mayor parte ha publicado en Marruecos, principalmente en los “rescaldos del protectorado español”, en las nuevas

---

<sup>302</sup> La carta de Omar Berrada, recogida en *Lettres à un jeune marocain* ofrece un avance en esta compleja relación lingüística con la forja de una identidad que no excluya las distintas partes que integran el conjunto. Berrada advierte que no se libera (del yugo colonial) al cambiar de idioma sino al cambiar la relación con el idioma, sea cual sea, al ir en contra de su uso dominante (2009: 46). Para forjar una identidad mestiza, Berrada se apoya en las teorías influyentes de Abdelkebir Khatibi cuyo concepto de la “bilangue” supera muchos de los desafíos con que se enfrentan los autores y estudiosos. La “bilangue” se define en parte como la obra de la lengua materna en la lengua extranjera (Berrada 2009: 46). Para Khatibi, el dilema no yace en la elección del idioma sino en visibilizar otro nivel (infraliminal) de escritura y pensamiento que anule la oposición dualista que ha dominado la producción literaria magrebí. Khatibi intenta concebir un espacio donde los distintos idiomas, (en este caso, francés y árabe), se encuentran sin fusionar, donde se confrontan sin una ósmosis conciliatoria ni una síntesis (apud Bensmaïa 2003: 104).

instituciones culturales españolas y en las revistas y publicaciones de las universidades marroquíes. Este panorama le lleva a concluir “sin riesgos” que ninguno de estos autores “se ha hecho todavía un hueco en el panorama literario español” (2005: 108). Es de interés subrayar que en los años setenta, la literatura marroquí escrita en francés estuvo sujeta a parecidas dudas y objeciones. Además, habría que considerar con mayor profundidad los criterios que propone Gonzalo Fernández Parrilla para juzgar si existe o no una literatura marroquí en español. Consideramos insuficiente basar el argumento en cierta repercusión de esta literatura en el sistema literario español. Claudio Guillén (2007), por su parte, apunta a los signos (organizaciones, sucesos y publicaciones que contribuyen a su desarrollo) del nacimiento de una literatura como institución, elementos que deberíamos tener en cuenta para mejor situar los argumentos de Fernández Parrilla.

La historiadora María Rosa de Madariaga, por su parte, coincide con Fernández Parrilla, al subrayar que “no creemos que se pueda hablar propiamente de una literatura marroquí en castellano” (2007). Los criterios que emplea en su valoración radican en la calidad del español, que deja mucho por desear:

Se trata de un español aprendido ‘en la calle’ y no en la escuela desde la primaria. No hay razón para no exigirles lo mismo que se le exige a cualquier español que tenga vocación de escritor: rigor y calidad en el uso del idioma. (Madariaga 2007)<sup>303</sup>

Es de interés recalcar que en la opinión de la autora, especializada en cultura e historia árabe, toda “auténtica literatura marroquí en castellano” que emerge en el futuro, no será “producto de una herencia poscolonial”. Tal literatura emergerá como algo nuevo y original, de los hijos de la inmigración marroquí en España: “ellos serán en el futuro el vínculo humano y cultural más potente y enriquecedor entre las dos orillas” (Madariaga 2007). Consideramos erróneo, en primer lugar, desvincular esta “auténtica” literatura, resultado de la emigración, del poscolonialismo. No compartimos, es más, el calificativo “literatura marroquí en castellano” para clasificar la literatura de “segunda generación” producida en la península.

---

<sup>303</sup> Madariaga, María Rosa de (2007) “¿Existe una élite hispanohablante en Marruecos?”, en *MarruecosDigital*, 30 de septiembre. <<http://www.marruecosdigital.net/xoops/modules/wfsection/article.php?articleid=771>>. Madariaga es autora de *Abd el-Krim el Jatabi* (2009), *En el barranco del lobo* (2005) y *España y el Rif: crónica de una historia casi olvidada* (1999).

En 2008, la publicación *Calle del agua. Antología contemporánea de literatura hispanomagrebí* daría respuesta a las especulaciones y escepticismo de Fernández Parrilla y Madariaga, aunque plantearía otras dudas sobre los motivos e intereses de dar la bienvenida a lo que los editores llamarían “literatura hispanomagrebí”. Uno de los máximos proponentes de esta “transición” sería Rodolfo Gil Grimau, quien en el prólogo, destaca la labor de España (“este Estado nuevo, dinámico de culturas heredadas múltiples, plurilingüe también”) de defender lo que describe como “la lengua que tiene universal” (2008: 16).<sup>304</sup> El lector se pregunta inevitablemente si este esfuerzo hegemónico de incorporar la literatura en español desde Marruecos (de hecho los editores emplean como sinónimos los términos “literatura hispanomagrebí” y “literatura española escrita en el Magreb”) no es sino una estrategia más para fortalecer la frágil (y hegemónica) “literatura nacional española”. Gil Grimau sí intenta, de todos modos, clasificar y evaluar la literatura “marroquí en español”, destacando la necesidad de distinguir entre “la confluencia de escritores de todo tipo” (ensayistas, historiadores, traductores, creadores, etc.). Para tal propósito, hace una distinción entre el hispanismo<sup>305</sup> y “la literatura hispanomagrebí” en sí, que se refería exclusivamente al conjunto de la producción escrita de ficción (Gil Grimau 2008: 28). El arabista español también sitúa como criterio central el evaluar si el fenómeno ha superado la fase inicial (fase de adquisición y aprendizaje) para pasar a la fase de producción literaria plena, “donde el riesgo de aculturación ha sido superado por el de asimilación lingüística con capacidad de creación propia” (2008: 29). En su defensa (que venía manteniendo con el mismo argumento desde el año 2002) de esta fase (madura) de producción creativa, mantiene que un número significativo de autores había interiorizado el español:

[...] de tal forma que puede responder a su psicología, a sus planteamientos vitales, a su cotidianidad, cobrando el idioma usado un sentido ‘magrebizado’ [...] sujeto a la jerarquía mental del autor, quien mantiene una actitud respecto al mundo que le rodea acorde a sus propias imágenes y posiciones espaciales [...] una escritura que por hispánica, no deja de ser marroquí, de contenido árabe o arabizado, actual, inquieta e incluso lingüísticamente dialéctica. (2008: 30)

<sup>304</sup> Cita la experiencia compartida hispanomagrebí medieval, el posterior movimiento morisco, los acontecimientos históricos comunes, el establecimiento del protectorado español, como algunas razones que “desembocan en la necesidad de compartir una lengua común” (2008: 29).

<sup>305</sup> Siguiendo la definición de Dámaso Alonso, Gil Grimau cita el hispanismo como el estudio de las lenguas, literaturas, y culturas hispánicas como elementos de la profesión o dedicación (2008: 28). Ve como imprescindible enmarcar la “literatura hispanomagrebí” en un plano diferenciado con respecto al hispanismo, cuyo enfoque está en aspectos de investigación.

Los editores de la antología *Calle del Agua* resaltan el hecho de que el español ha dejado de ser un “instrumento circunstancial” en la construcción literaria, y por lo tanto, podríamos añadir que esto implicaría mayor asimilación y calidad del lenguaje literario. Añaden que el español tampoco constituye un “acto alienante” por los ocho siglos de historia común. Señalan que estos autores no sólo se convierten en portadores de valores pluriculturales sino que “enriquecen” el acervo español con un vocabulario singular:

En definitiva, y tras un largo proceso genético-literario, podemos establecer que hoy existe (de facto) en el Magreb una corriente literaria castellana singularizada, con características suficientemente diferenciadas de la península que hace posible hablar del nacimiento de una literatura hispanomagrebí frente a la (hasta ahora) simple conceptualización de ‘escritores magrebíes que se expresan en español’. (2008: 32)

Llama la atención, sin embargo, la subrayada singularidad de esta escritura que se incorpora acto seguido a la “literatura española”, sistema que, se supone, se reconfiguraría con este “enriquecimiento”. Consideramos más adecuado, al contrario, inscribir esta literatura marroquí en lengua española en lo que se ha llamado una “literatura de transculturación”.<sup>306</sup> Acorde con el significado de Angel Rama, la expresión que emerge de un encuentro entre culturas, no es una mera suma de elementos, ni una imposición que borra totalmente los rasgos propios y definitorios de la cultura dominada, sino que hay en ella una originalidad, una cierta independencia, un fenómeno nuevo, creador, en el devenir de las transferencias y las movilidades culturales. Según Dora Sales Salvador, en la escritura transcultural “se instala el deseo de articular la interacción y el diálogo entre lo uno y lo diverso, como claro reflejo de una sociedad multicultural” (2004:12). En *Puentes sobre el mundo*, la autora profundiza en la perspectiva transcultural, que describe así:

---

<sup>306</sup> La aplicación del concepto de transculturación a los estudios literarios parte de la propuesta de Angel Rama en su obra *Transculturación narrativa en América Latina*, escrita en 1982. Desarrolla su argumento a partir de las respuestas (fluidas) que la creación literaria aporta ante conflictos de tipo étnico-cultural que se derivan de la confrontación entre culturas diversas. No hay que subestimar la contribución del concepto de transculturación propuesto por Fernando Ortiz en 1940 (dentro de la antropología) a los planteamientos de Rama. El libro de Ortiz se titulaba *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*.

Liberar a la cultura del eurocentrismo, apostar y trabajar por la pluralidad cultural, asumiendo que el contacto intercultural puede ir seguido de diferentes grados de destrucción, dominación, resistencia, supervivencia, adaptación y modificación de las culturas nativas. (2004: 38)

La transculturación se sitúa, entonces, en el proceso de tránsito constante de una cultura a otra, y las consecuencias de éste en el plano de la creación. Creemos, de todos modos, que aún es temprano para evaluar si la literatura marroquí en español puede considerarse representativa del concepto de transculturación, tal y como lo enuncia Rama, aunque sí existe un número significativo de autores que se adecúan a esta vertiente, eficazmente delineada por Sales Salvador.

Hemos de tener en cuenta, además, la llamada de Cristián Ricci por insertar la literatura marroquí en español (y catalán) dentro del contexto más amplio de “borderland literature studies”. Según este crítico, existe un grupo de escritores marroquíes quienes afirman y desarrollan la “alteridad cultural de la poscolonización” (término explorado por Enrique Dussel, Mohamed Ab-dal Jabri y Mohamed Mesbahi), “que subsume lo mejor de la modernidad española y europea, no para desarrollar un estilo cultural que tiende a una unidad globalizada, indiferenciada o vaciada, sino a un ‘pluriverso transmoderno’ (uno con muchas universalidades)” (Ricci 2010b: 206). Creemos que la propuesta del crítico no difiere mucho de la llamada de María Rosa de Madariaga por insertar la literatura escrita desde la inmigración dentro de la “auténtica literatura marroquí en castellano”. Ricci tampoco presta suficiente atención, al posicionamiento de estos autores y a la repercusión para la etiqueta propuesta - desde dónde escriben y publican - y si son “inmigrados” establecidos en España o profesionales que viven y escriben en Marruecos. El profesor enumera tres variantes de la “literatura marroquí de frontera en español”, que creemos necesario reproducir a continuación:

1. La costumbrista, que se detiene en las costumbres y la gente de Marruecos (lo que se ha descrito como etnográfico). Esta versión nativa apenas llega al resto del mundo de habla española y ha sido criticada como vergonzosa y debilitadora (de la literatura nacional) por algunos escritores de origen marroquí.<sup>307</sup>

---

<sup>307</sup> Como ilustración, se puede citar al crítico Ahmed el Hakim en su prólogo a la obra *El reto del Estrecho* de Abdelkader Benabdellatif. Destacó la necesidad de interrogarse “sin resabios ni pudores” si



2. La segunda variedad es la vinculada con el cruce del Estrecho de Gibraltar. Mantiene que la estética realista y el contenido didáctico y moralizador de estos escritos son comunes con la emergencia de otras literaturas de frontera que intentan subrayar los problemas socio-económicos de los inmigrados (2010: 207). La sitúa, además, en una tradición de la literatura marroquí (de expresión árabe, especialmente de la narrativa corta de los años setenta) de intención social. Ricci advierte que estas obras aún no han superado la inmediatez de la urgencia testimonial, sin mayor profundidad histórica. Observa que el legado colonial ha producido en el imaginario de los escritores “de frontera” un sentimiento que oscila entre la fraternidad y el rechazo, lo que se evidencia en gran parte de los relatos estudiados.<sup>308</sup>
3. La tercera variedad se concreta en un grupo de escritores que reconstruyen su posición alternativa dentro de la modernidad europea desde una perspectiva alejada. Algunos escritores incluyen a Ahmed Ararou, Ahmed El Gamoun, Larbi el Harti o Mohamed Lahchiri quienes se esfuerzan por reconstruir la memoria histórica y cultural. Desde un marco oriental y occidental, configuran la identidad histórica de Marruecos, una historia con características comunes con otras literaturas poscoloniales, y que no niega las relaciones neo-coloniales que impone el nuevo orden mundial. Ricci afirma, además, que estos relatos interpelan el eurocentrismo cultural y al mismo tiempo, señalan la necesidad de cuestionar las culturas periféricas en su doble función de víctimas y autores de opresión. (Ricci 2010b: 212)<sup>309</sup>

---

tales obras dignificaban a sus autores o si eran simples “intentonas de adolescentes [...] que todavía no han alcanzado a superar su estado de obras primerizas y escasamente granadas”. El Hakim describe tal labor como modesta, discreta, parcialmente incipiente y de escasa tradición realizada por “un grupo de francotiradores” que optan por afrontar el desafío de escribir unas esporádicas publicaciones que, por una serie de circunstancias, muchas veces resultan “de dudosa calidad, escasamente cuajadas, de las que se desprende una visión marcada por un extendido monolitismo” (Benabdellatif 1, 3).

<sup>308</sup> Como representantes de esta variante de literatura, podemos citar a Mohamed Bouissef Rekab o Abdelkader Benabdellatif, cuya técnica narrativa se limita a una mezcla de costumbrismo y sensacionalismo.

<sup>309</sup> En el cuento marroquí de Ahmed Ararou, “Amé...Rick”, encontramos un buen ejemplo de esta postura crítica. Parte de la imagen periférica de la figura marroquí en la película *Casablanca*, para apropiarse de la historia desde una doble crítica: “[mi negrito] pregunta por qué no había cabida para los autóctonos en tu universo, y por qué, cuando la cámara se dignaba a enfocarlos, sólo lo hacía para insinuar que sus dignatarios son corruptos y estafadores todos sus comerciantes. [...] por qué siempre inmortalizados en planos lejanos; por qué eternos inquilinos de la profundidad de campo, meros accesorios de ambientación, exóticos elementos de figuración en el reparto y superfluos efectos especiales puestos al servicio de tu historia” (Ararou 2004: 59).

Percibimos que estas tres variantes se complementan con el concepto de “transculturación” abordado anteriormente. Cabe precisar que en la antología *Calle del Agua*, los editores también intentan clasificar y organizar de alguna manera la “literatura hispanomagrebí”. Para ello, se limitan a las divisiones entre “autores precursores” (fallecidos); los de la primera generación (generación del siglo XX) que está subdividida en textos poéticos y narrativos y finalmente, los de “la segunda generación” (del siglo XXI). De esta última clasificación, sin embargo, el número de autores no asciende a más de diez. No escapa a la atención del lector tampoco el hecho de que algunos de los nombres pertenecen a ambas generaciones. Si aplicamos las clasificaciones de Cristián Ricci a nuestra aproximación a la temática de la migración en la “literatura marroquí de frontera en español”, destacamos que gran parte de los relatos se subsumen bajo la segunda variante, la vinculada con el cruce del Estrecho de Gibraltar.

#### **5.4.1. El tema de la migración en la literatura hispano-magrebí**

A partir de 1992 y la llegada más visible y mediatizada de magrebíes a España, emergió al mismo tiempo un número creciente de autores que optaron por escribir en español para abordar la migración en los periódicos y revistas literarias. En aquél año se publicó en el periódico *El País* un ensayo literario de Tahar Ben Jelloun sobre la emigración norteafricana a España. El relato se inspiró en la tragedia ocurrida en el Estrecho, el día 6 de febrero de 1992, que dejó más de veinte muertos de un total de unos 200 pasajeros que viajaban clandestinamente en una “barca de la noche”. Con el título, “¿Cómo se dice ‘boat people’ en árabe?”, el ensayo aborda el tema precisamente desde el “enfoque árabe”: la trágica vida y muerte (ficcionalizada) de uno de las víctimas que murió ahogado.<sup>310</sup> El autor añadió un toque sobradamente humanizado al

---

<sup>310</sup> El título original del relato en francés es “Le clandestin”, que se publicó en el periódico *Libération* el 27 de marzo de 1992. El mismo relato apareció, sin embargo, en *El País* casi un mes antes, el 28 de febrero. No aparece el nombre del traductor del texto al español. ¿Fue comisionado tal relato por el periódico español tras el suceso trágico de la muerte de más de veinte personas en el Estrecho de Gibraltar? Queremos destacar, además, la clara manipulación del título en español. El relato se gira en torno al protagonista Younes Ould Beni Mekada, originario de una chabola de Tánger del mismo nombre (Beni Mekada). El título original “El clandestino” hace plena referencia a la trágica muerte del personaje, sus esfuerzos (fallidos) por cruzar de manera legal, sus aspiraciones, sus últimos momentos, la reacción

relato, no sin cierto reproche en torno al tema de la emigración cíclica y la necesidad de mirar hacia atrás para contextualizar los sucesos trágicos del presente. Se muestra, es más, crítico con una España que sólo mira al Norte. Todos los elementos de este primer “ensayo literario” volverán a aparecer años más tarde en su novela *Partir*, donde indaga en la historia lejana y reciente para unir el común destino de ambos países. El final del ensayo dejaba entrever la envergadura del problema que apenas emergía y que acapararía la atención de todos los medios en la siguiente década:

La prensa ha hablado de los *boat people* del Magreb. Algunos se imaginan ya el sur de Europa invadido por hambrientos hombres de ojos llenos de angustia y odio. Es posible que esa barca de desdicha se convierta en un fantasma que se aparezca en las noches de celebración de 1992. El Sur no pasa todavía hambre. El Sur tiene simplemente necesidad de justicia.<sup>311</sup>

El novelista marroquí/francófono contextualiza este fantasma de los “boat people” (término, subraya el autor, que emplea la prensa para referirse a los emigrantes del Magreb), no dentro de la miseria y pobreza, sino que apela a la injusticia para entender la salida desesperada y anticipa que se agravaría en los años posteriores. Cabe destacar que casi dos décadas más tarde, los titulares siguen suscitando miedo y rechazo frente a la llegada masiva de los “boat people” al sur de Europa.<sup>312</sup>

Una de las novelas tempranas que ficcionalizó la experiencia de la emigración desde Marruecos es *El caballo* de Mohamed Sibari, publicada en 1993. El narrador nos acerca al perfil de un joven insatisfecho y soñador con Europa quien se prestaría a todo para cruzar y vivir una aventura. De niño, el protagonista Kadur, natural de Larache, vivía cerca de familias de colonos españoles y su vida giraba en torno a España: las anécdotas de un tío que fue militar en la guerra civil, su pasión por el fútbol y los

---

de la familia, todo detallado en el relato. El título traducido, por su parte, usurpa este protagonismo al decantarse por el sensacionalismo de “boat people” dentro de cierta arabización.

<sup>311</sup> Ben Jelloun, Tahar (1992) “Cómo se dice boat people en árabe”, en *El País*, 28 de febrero.

<sup>312</sup> El artículo “North African Migration. The Next European Crisis: boat people”, publicado el 11 de abril de 2011 en la revista “The Economist” anuncia la llegada de refugiados (de Libia y Túnez) que huyen de las protestas magrebíes y el derrocamiento de sus respectivos gobiernos como la próxima crisis para Europa. Como veremos en el siguiente capítulo, la foto que acompaña el artículo, sin embargo, muestra a un grupo de “subsaharianos” tras su rescate en el mar, lo que muestra sobradamente los miedos y fantasmas de una Europa que no para de vigilar celosamente sus fronteras y, una imagen esencialista de la identidad.

equipos españoles (Sibari 1993: 2).<sup>313</sup> En los ejemplos literarios estudiados, se percibe una fuerte mitificación de Europa que los autores intentan deconstruir al representar la dura realidad vivida en el “Paraíso”, convertido casi en infierno. El personaje de *El caballo* nutre sus sueños (de cruzar el Estrecho) con las historias convincentes de los que volvían de vacaciones desde Europa. Cuando se escapa a Tánger para embarcar hacia España, transmite a otro soñador lo atractivo y tentador del viaje:

Le hablé de los miles de magrebíes que estaban en Europa y volvían en grandes coches de lujo, le hablé de los gastos que hacían durante sus vacaciones de verano, de los regalos que traían consigo; le hablé de sus maravillosas vidas en el extranjero, de cómo nos las describían. (Sibari 1993: 90)<sup>314</sup>

En *El caballo*, el joven protagonista encuentra su “Europa” en Tánger, donde se queda tras ser desposeído de todo (dinero, pasaporte) en el intento por cruzar a España. Es en esta ciudad marroquí donde logra casarse con una británica y acumular mucho dinero a través del comercio ilegal de drogas. Resulta significativo que la desilusión y caída (muerte) de Kadur no sucedan en Europa, sino dentro de su propio país. Tánger se convierte en el microcosmos de un mundo de decepciones, engaños, sueños, éxitos, prohibiciones, transgresiones, vida y muerte (Sibari 1993: 90).

El tono moralizador y didáctico que caracteriza *El caballo* también se repite en *El diablo de Yudis*, una novela de Ahmed Daoudi que se publicó en la temprana fecha de 1994. El protagonista también va descubriendo el mundo sórdido y transgresor de

---

<sup>313</sup> Esta misma relación dualista entre las dos orillas se repite en otro relato escrito desde Marruecos, “Pulseras en el fondo del mar” de Ricardo Barceló. Narra la triste historia del joven Rachid que también estaba dispuesto a todo por cruzar. Mientras espera el barco y sin que el padre se entere de su trayectoria, reflexionaba: “¿Qué tenía de malo ir a buscar trabajo donde podía encontrarlo? ¿No era su obligación huir de la miseria, ganar dinero para ayudar a sus hermanos? ¿Procurarle una vivienda digna a su familia, darle a su madre lo que nunca tuvo?” (López Gorgé 1999: 147). Por eso, veía esta vía clandestina como un trámite necesario, “como quien se somete a una operación quirúrgica para evitar dolores que le laceran” (ibíd: 147). Tal como Kadur en *El caballo*, lo único que consigue, sin embargo, es la muerte.

<sup>314</sup> Este sueño inflado que ciega al personaje del presente y le proyecta hacia un futuro de ilusiones falsas se repite en el cuento ya mencionado “La quema de los barcos” de Miloudi Chagmoum. En una escena donde los personajes esperan la llegada de la patera para “quemar”, el enfermo Ueld En-Niya, temiendo no poder llegar a España, suplica a su amigo mantener vivos su sueño e ilusión: “si me muero no digas que no he cruzado. Tírame al mar y di a todo el que te pregunte por mí, especialmente a mi madre: la última vez que lo vi fue en Andalucía; se casó con una europea árabe, lo hizo por los papeles, nos dejó encontrándose muy feliz, en el colmo de la felicidad” (Chagmoum 2001: 50). Estos personajes ven su país como un sepulcro de pobres y oprimidos, mientras que Europa se presentaba (falsamente) como la cuna de la civilización.

Tánger donde los europeos acudían regularmente en busca de carne joven, fresca y desesperada, dispuesta a venderse por la oportunidad de una vida mejor. Reflexionando sobre la propuesta de una relación íntima con un viejo inglés, el protagonista afirma:

Comprendí la visión confusa que tenía de nosotros, más aún cuando supe que aquel inglés venía todos los años sólo para cazar a muchachos. Me contaron que seduciendo a los muchachos con su dinero les invitaba y, emborrachándoles, les conducía a su cama, y, prometiendo conseguirles un visado, hacía durar su relación con algunos. (Daoudi 1994: 15)

*El diablo de Yudis* da un paso más (en esta fase temprana) al ficcionalizar el dramático cruce clandestino en el Estrecho. Quizá uno de los logros de esta novela es la acertada parodia del sensacionalismo creado en los medios de comunicación por la llegada, intercepción y expulsión de los emigrantes, además de los muchos muertos en el camino. En vez de las comunes escenas de víctimas mudas y lamentables que son esposadas con sus ilusiones rotas, el protagonista se imagina un héroe de televisión “que llegaba casi muerto tras salvar a la humanidad en una película” (Daoudi 1994: 100). Hay un continuo juego de escondite en el mar: un espacio abierto pero patrullado y arriesgado donde los más grandes (y poderosos buques) interceptan o aplastan con indiferencia y sin misericordia a las barcas frágiles y sobrecargadas de vidas desechables.

La estructura de la novela es circular, con continuos movimientos de ida y vuelta (en dos tiempos diferentes), pero es un movimiento/viaje interrumpido, frustrado y fracasado desde el principio. Más que un movimiento, se percibe como una huida circular que provoca sospecha y persecución. El narrador, un cuentista de la plaza principal de Fez, intenta subvertir este movimiento inútil con otro propio: el de contar cuentos, acechado por la policía que le puede desalojar en cualquier momento. El propio cuento del narrador - una expedición especial de Burwilasch (lugar ficticio) viene al pueblo de Yudis (otro lugar ficticio) para buscar y capturar al diablo que inquieta a todos - intercepta y subvierte sus circunstancias “reales” de supervivencia tras los múltiples intentos frustrados por cruzar el Estrecho. Ana Rueda ubica la clave de las dos historias paralelas de *El Diablo de Yudis* (que alternan a lo largo de la narración y parecen no tener nada que ver la una con la otra) en el diablo. Al final, cuando el narrador objeta que sólo estaba contando una historia del diablo, la policía le responde

que él es el diablo: ambas son la historia de una persecución (del diablo, del emigrante) y comparten los mismos leitmotifs (Rueda y Martín 2010: 67-8).

La estructura rítmica de la novela transmite eficazmente los tiempos disonantes de dos mundos que se cruzan y se separan - un Marruecos, por un lado, donde el tiempo es casi estático y la vida oscila entre la espera y proyección de futuro: esperar una noche en la cola para sacar un visado que no se consigue; una espera de dos años en Tánger para ahorrar el dinero del cruce; una detenida descripción de todos los pasos y preparativos de un viaje futuro. Por el otro lado, está Europa donde se consigue (supuestamente) *mucho* dinero en *poco* tiempo, donde los emigrantes son rápidamente detenidos y expulsados, donde la gente se mueve sin restricciones y con el poder del dinero. Es decir, el ir (“iríamos directamente a Francia, donde yo trabajaría unos cuantos meses como temporero en el campo” (1994: 94); el volver (“volvería para comprar una casa o una parcela, volvería en un coche grande; volvería como si hubiera nacido de nuevo, pero con más suerte” (94), y el merodear (“merodeábamos alrededor de la gran roca como si fuera la pequeña Meca que nos identificaba como compañeros de un viaje clandestino” (95),) que estructura toda la obra, refleja la realidad truncada de una sociedad afligida por problemas que ya no inspira fe ni confianza entre su pueblo.<sup>315</sup>

Cristián Ricci postula que como respuesta a los reportajes en los medios españoles sobre la inmigración y evocaciones de las invasiones beréberes del siglo XVII, un nuevo género de “ficción de resistencia” emergió en Marruecos entre 1995 y 2000. Esta literatura empleaba la ironía, el neo-simbolismo y un remover en el pasado histórico para validar la nueva experiencia migratoria en España. Entre este período, Ricci registra unas 15 novelas y antologías de relatos en español tanto desde Marruecos como en España.

Varios autores han tratado el tema de la emigración en sus obras – Mohamed Sibari, Mohamed Bouissef Rekab, Abdelkader Benabdellatif - en donde el deseo de emigrar, la degradación moral y una retórica de compasión son elementos recurrentes. En 1996, Sibari volvió a publicar otra novela corta *La rosa de Xauen*, que retomó el tema de la emigración (a Inglaterra), desde una perspectiva dualista y binaria, tal como

---

<sup>315</sup> Ante la frecuencia de escenas de “partir” en las narrativas de inmigración, Rosemary George pregunta: “is the postcolonial world no more than places that one tries desperately to leave and places that one tries desperately to get entry into?” (1999: 192). La naturaleza temporal de pertenencia y el partir se convierten en rutinarios. La centralidad del Estado nación y la importancia de diseños de estado en el contexto del exilio se aflojan en la novela de migración, lo que lleva a cuestionar si las naciones y discursos “nacionales” son suficientemente abiertos para que quepan sus partes diversas (George 1999: 193).

vimos en su primera publicación, *El caballo*. La obra presenta un perfil bastante limitado y plano de ambos mundos y se centra más bien en la situación lamentable y degradada de la mujer marroquí, recluida en una aldea remota del norte de Marruecos, donde el esposo le castiga por haberle traicionado con un británico, Jeff. El argumento está estructurado en torno a una serie de viajes. En cuanto al espacio de la travesía, España aparece principalmente como lugar de abuso, maltrato y espera eterna (1996: 23). Resumiendo, el personaje Alami no supera su visión esencialista, que determina tanto su comportamiento como el discurso.

La metáfora del Estrecho emerge repetidamente en la ficción como una frontera física y política; un muro patrullado y fluido a la vez que permite a los traficantes de humanos colarse. Ana Rueda y Sandra Martín también lo describen como una brecha cultural y una cicatriz sin cerrar entre Europa y el Magreb y, como metáfora marina, el hilo del que pende la vida y la muerte (2010: 55). *Las columnas de Hércules* y *El reto del Estrecho* (dos variaciones en torno al mismo argumento, en forma de novela corta y obra de teatro) de Abdelkader Benabdellatif son ilustraciones de esta frontera esperanzadora y mortífera, abierta y cerrada que separa dos mundos cercanos y lejanos a la vez. En las dos obras, la emigración se presenta como una solución de urgencia social y política a la que se ven abocados los candidatos contra su voluntad, por necesidad y no por libre albedrío. La emigración se concibe como una solución negativa, impuesta por las circunstancias, una solución de urgencia para un fracasado proyecto social. Esta perspectiva se repite en otros textos, tanto escritos en español, como los de Bouissef Rekab, como en inglés, como es el caso de los relatos de Abdellatif Akbib. Cabe añadir el tono menos fatalista y el tratamiento más complejo de los ensayos y relatos sobre la migración recogidos en la colección *Lettres à un jeune marocain* (2009), que se contraponen a las imágenes esencialistas y dicotómicas.

Abderrahmán El Fathi es uno de los autores que ficcionaliza la inmigración con más acierto y reconocimiento, por lo cual podríamos enmarcar sus escritos en la tercera variante descrita por Cristián Ricci, a saber, una posición reconstruida (alternativa) y crítica dentro de la modernidad europea. En su relato “El lenguaje de la felicidad”, aborda la reunificación familiar y la integración en la sociedad de acogida. Este cuento, recogido en la colección de Ana Rueda y Susan Martínez y anteriormente inédito, presenta en primera persona a un niño que se traslada a España para reunirse con su madre: “era la hora de la reagrupación familiar - algunos me dijeron que más de la mitad de la población del planeta la pretendía. Pero yo no entendía nada de eso” (El

Fathi 2010: 149). Lo novedoso del relato es que se traslada a la otra orilla y a través de un lenguaje no verbal, el juego, el niño emigrante accede al mundo del que se siente aislado.<sup>316</sup> El narrador emplea el recurso del lenguaje para situar las fisuras entre las culturas y sociedades y los problemas a la hora de adaptarse. El niño pronto se da cuenta de que podía comunicarse aún sin poder hablar el nuevo idioma, porque les unían las mismas ilusiones de la infancia a pesar de las evidentes diferencias. Se proyecta, de esta forma, la esperanza en la apertura y generosidad de los niños (futura generación), que son capaces de sobrepasar los desajustes y participar en las riquezas de una sociedad mestiza.

Para concluir esta sección sobre la inmigración en la narrativa marroquí escrita en castellano, nos detendremos brevemente en algunos relatos de Mohamed Bouissef Rekab que dedica gran parte de su obra a la inmigración clandestina en el Estrecho, caracterizada por un tono moralizador y un binarismo arraigado. Las siguientes ilustraciones cabrían perfectamente dentro de la segunda variante que estableció Ricci para caracterizar la “emergente literatura de frontera”. Vale la pena explorar algunos temas que convergen en sus relatos, ya que ofrece otra visión en la cual situar la migración (escrita y publicada mayoritariamente en Marruecos), y el vínculo histórico y cultural entre España y Marruecos (hecho de rupturas, malentendidos, rencor, distanciamiento pero también de solidaridad y cercanías, aunque efímeras). En “Candidez oculta” (2005), dos opciones se sopesan para el “aventurero malparado”: la muerte o la explotación implacable en Europa. La patera y el cruce en el mar sirven para dramatizar el desastre protagonizado por perfiles inmutables y estereotipados, que incluyen a una mujer africana, embarazada, que se convierte en víctima sacrificial del mar insaciable. España se reduce a un sinónimo de la miseria, explotación y deshumanización del clandestino, mientras que el didacticismo recorre todo el relato:

¿Permanecer él en España? Nunca. Los que acometen esa empresa desconocen la verdad. No saben que ir a Europa es ahondar su propia desgracia; no saben que la

---

<sup>316</sup> En su ensayo “We are all citizens of the World”, Laila Karrouch relata su experiencia como niña de padres emigrantes. Recalca el mundo privilegiado de la escuela donde los niños pequeños la acogieron sin más: “young children are able to understand each other in a matter of days, they make themselves understood because they want to play and have a good time. When they look at you, their eyes don’t see races or cultures, they don’t see higher or lower classes of people, they can’t see any of that until the grown-ups decide to complicate things” (2007: 104). Este ensayo es una traducción de Andrew Gray, y apareció en la revista *Transfer. Journal of Contemporary Culture*, 24.



operación que consideran fuente de felicidad, no es sino fuente de muerte. (Bouissef Rekab 2005)

Destacamos que en los relatos de Bouissef Rekab, el destino de la mujer emigrante es doblemente precario ya que su única opción, si sobrevive el cruce, se limita a la prostitución.<sup>317</sup> “Candidez oculta” también intenta humanizar al pasador o *Boss* cuya esposa le abandona por ser asesino y traficante de humanos.<sup>318</sup> Su muerte o suicidio tras el naufragio mortal de los pasajeros le redime al final. Esta fatalidad de un futuro negro y desesperanzador se insinúa también en el poema de Abderrahman El Fathi titulado “África en versos mojados” donde se lee: “todo semillas, todo trigo/ Todo sin nombre, / Sin huella” (Rueda y Martínez 2010: 156), que lamenta la fuga de cerebros y la pérdida de una África fértil frente a una Europa donde los jóvenes se desgastan.

Señalamos también otro relato (de Bouissef Rekab) titulado “Cobijo inminente”, que recibió el premio Victoria Kent en Algeciras en 2003. El argumento gira en torno a un grupo de mujeres que pagan para ser inseminadas por desconocidos (“sementales”), lo que les garantizará el “cobijo” una vez que lleguen a las costas españolas. Pone al descubierto su desesperación, perseverancia y rebelión contra la sociedad y familia en su búsqueda arriesgada de un futuro más esperanzador. El relato se adentra en el miedo de la detención y la deportación, las razones por embarcarse en este proyecto y las aspiraciones de las once candidatas alojadas en un hostel. Una vez más, el elemento trágico y devastador recorre todo el argumento que culmina con los preparativos para embarcarse hacia la “tierra prometida”.

Finalmente, nos detenemos en “El grito del hambre”, publicado en 2003, que transcurre en una sala oscura donde los personajes esperan para embarcarse en patera. El lector descubre cómo han podido amasar las grandes cantidades de dinero requeridas

---

<sup>317</sup> Vemos un claro ejemplo en el relato “In limine” de Bouissef Rekab, incluido en la *Nueva antología de relatos marroquíes* y editados por Jacinto López Gorgé en 1999. La protagonista es una prostituta resentida quien sueña con ser interna en España y casarse con un “viejo nesrani” para poder convertirse en un ser humano como los demás.

<sup>318</sup> En otro relato inédito, titulado “Generosidad indeseable”, Bouissef Rekab vuelve al tema de los traficantes de inmigrantes, esta vez presentando su perfil de víctima y torturador a la vez. Los “pateros” se debaten si deberían ahogar a los pasajeros en el caso de que sean interceptados por la guardia civil y delatados por los primeros. Repetimos que como en los anteriores relatos detallados, el final trágico ensombrece y permea todo el argumento. El viaje se convierte en sinónimo de muerte o inevitable explotación. A partir de esta visión, los “pateros” no tienen ningún remordimiento en provocarles la muerte a los pasajeros, ya que les están salvando de la miseria y esclavitud en la otra orilla. Los traficantes se convierten en cómplices del mar en su sed de víctimas sacrificiales y prosperidad.

para el trayecto y los motivos de esta decisión arriesgada. La focalización parte de la “pobre niña”, vulnerable y necesitada, que ha tenido que prostituirse para pagar el viaje. De hecho, todos los pasajeros se caracterizan por su desesperación y desamparo ante un destino desconocido. Este relato comparte cierta semejanza con una escena de la novela policiaca *Gálvez en la frontera* de Jorge Reverte, donde dos españoles se esconden entre un grupo de pasajeros (espectrales) de patera para escapar a la mafia china que les está persiguiendo en Tánger. Los españoles son llevados a una habitación cerca de la costa donde se ven sorprendidos por las figuras ensombrecidas y quietas que aguardan el momento de cruzar.

Como muestran claramente los varios relatos (que se fusionan fácilmente en uno), la mayoría de los personajes de Bouissef Rekab son perfiles estereotipados y poco desarrollados (planos), víctimas de la injusticia y miseria quienes ven en la emigración la solución (fracasada). Sus relatos están situados en Marruecos y se detienen en los planes de cruzar y el viaje “de muerte”. No llegan a cruzar al otro lado para adentrarse en las experiencias de los migrantes residentes en las sociedades de acogida cuyos problemas son de otra envergadura. Es más, Bouissef Rekab se limita a ataques simplones y moralizadores a las sociedades más prósperas y no logra implicar al lector en una concienciación de la complejidad del “problema”, además de la necesidad de una postura conjunta para abordar el dilema de los muertos y las condiciones ínfimas de muchos clandestinos, tanto en Marruecos, de donde salen, como en Europa, donde esperan forjar un futuro.

Como hemos esbozado en el tercer capítulo, esta perspectiva “paterista” también recorre muchos textos españoles. A modo de ilustración, el relato “Finalmente, ¿una oscuridad?” de Elena Santiago emplea el cruce en patera para criticar la hipocresía de Europa en su abandono y destierro de los “aventureros”. La narrativa también peca de una postura ética y binaria donde los que cruzan (un conjunto de una sola cara y voz) son representados como víctimas ante un mundo injusto y deshumanizador. Un grupo de clandestinos sale al amanecer de un pueblo en el suroeste de Marruecos, “frente a unas islas españolas en las que un turismo legalizado y absuelto elige playa y sol, sombra y copa de helado [...] palabras y destinos con puertas de salida y entrada” (2010: 143). Entre los perfiles de la embarcación se encuentran “mujeres embarazadas que anhelan salud, educación y futuro” (Santiago 2010: 143), y para acentuar el dramatismo, se incluyen los cuerpos que se borran, se caen al agua y desaparecen. Como en los relatos de Bouissef Rekab, la muerte, la tragedia y la disuasión tejen el

argumento. Con el vuelco de la patera al final, no hay “oscuridad”, sin embargo, sino “vida”.

En casi todos los ejemplos estudiados, apenas hay contacto con el otro (español) y los relatos no cruzan el Estrecho, deteniéndose en el viaje peligroso o mortífero, o en la deportación desde la otra orilla fortificada. Los autores se esfuerzan por desmitificar la aventura de la migración, pero en el proceso consolidan el mito ya que el imagotipo de España se limita a “país explotador”, “país de riqueza”, sin acercarse a las condiciones de vida dentro del territorio europeo. Se supone que el público destinatario de estos relatos son hispanoparlantes (y sobre todo españoles), y la intención es dar voz y representación a las víctimas del cruce. Las imágenes esencialistas, tanto de los marroquíes como de los españoles, sin embargo, limitan el alcance y la eficacia de estas narrativas.

## **5.5. Un repaso introductorio de la literatura marroquí escrita en inglés**

Aunque no pretendemos abordar todas las literaturas plurales de Marruecos, nos parece importante detenernos brevemente en la producción en inglés ya que ofrece, de algún modo, un paralelismo con el caso español, descrito arriba. La literatura marroquí escrita en inglés se distingue por no haber emergido de una implantación lingüística colonial, y por lo tanto presenta características particulares. Es un fenómeno que emergió en los años noventa y, como en el caso de literatura marroquí en español, gran parte de los escritores son profesores que han sido formados en departamentos de inglés tanto en Marruecos como en el extranjero. Aunque hay excepciones, como el caso de Laila Lalami, la mayoría de las obras son publicadas en Marruecos y su resonancia internacional es escasa. En su estudio del fenómeno (comisionado por el British Council en 2009), Mohamed Laamiri observa el consumo limitado de obras en inglés en el Magreb y atribuye su producción a la extensión hegemónica del inglés.

La literatura revela una clara expresión de identidad magrebí con temas locales a la búsqueda de un público más extenso.<sup>319</sup> No sorprende que varias obras ofrezcan una

---

<sup>319</sup> Esta característica se ha destacado claramente en la literatura marroquí en español. En 2002, Gil Grimau había afirmado que se había producido la “magrebidad” del español, “una escritura que por

visión etnográfica de la cultura y el país, y, como subraya Laamiri, el escritor interpreta su cultura y es el sujeto a la vez de su propia interpretación. Por lo tanto, entre el público más remoto, el autor magrebí se convierte en un agente que representa y encarna la cultura que describe, y puede que el público se interese más por la realidad extraliteraria del autor que por su propio arte o talento creativo. Vale la pena reproducir los comentarios de Elwood Hartman en su introducción a la colección de relatos *Between the Lines* de Abdellatif Akbib (1998) ya que refleja esta actitud paternalista y una insistencia en la “autenticidad” de la obra por proceder de un escritor magrebí:

One is simply amazed that a non-native speaker of English could have produced such linguistically pure jewels. By using English to portray this aspect of life in Morocco today, Professor Akbib has turned to a larger reading audience, one I believe hungry to learn of his country and its culture, so poorly understood in the West, and usually described to the home audience by their own expatriate writers living abroad. For this authentic view in our tongue we Anglophones are quite grateful. (Akbib 1998: 7)

Como hemos observado en otra ocasión, este énfasis obsesivo en la autenticidad también caracteriza la producción y recepción de la literatura de migración. Cabe señalar, es más, que el enfoque etnográfico de escasa madurez estética o estructural que vislumbramos en gran parte de los relatos, es una tendencia que sobrevuela las literaturas emergentes. Las obras magrebíes publicadas en francés (se atribuye la primera obra al autor Mohamed Ben Cherif que escribió *Ahmed Ben Moustafa, goumier* en 1920) hasta los años cincuenta del siglo pasado recibieron la misma crítica de estar repletas de sucesos etnográficos y folclóricos contadas desde el punto de vista colonizador y caracterizadas por cierto didacticismo. El crítico Jean Déjeux redujo de este modo el valor de estas obras : “il s’agit de montrer qu’on est capable d’écrire en bon français sans faire de faute de syntaxe” (Abu-Haidar 2001: 18). Aunque estas obras en inglés no emergen del mismo contexto colonial, se puede aplicar la misma valoración crítica.

El lector observará que las obras escritas en inglés no comparten el mismo consciente “rencor” político o cultural de otras literaturas producidas en las ex colonias inglesas. Tampoco se evidencia una preocupación por “responder al imperio”. Es en

---

hispanica, no deja de ser marroquí, de contenido árabe o arabizado, actual, inquieta e incluso lingüísticamente dialéctica” (Gil Grima 2008: 30).

este contexto que el estudioso Mohamed Elkouche intenta situar esta literatura dentro del poscolonialismo en su artículo “The Postcoloniality of Moroccan Literature”. Se propone averiguar qué recursos técnicos y temáticos vinculan las obras de esta literatura con el poscolonialismo. Elkouche destaca la ausencia del espíritu subversivo y resistente del anticolonialismo y el empleo de un lenguaje transparente con argumentos lineales. Es decir, el inglés se limita a un mero uso representativo en el contexto marroquí aunque las obras sí tratan temas comunes poscoloniales tales como la injusticia, la marginación, la emigración o el encuentro colonial. De hecho, Laamiri observa cierta “amnesia histórica” con respecto a los vínculos históricos, culturales, políticos o económicos entre el Magreb y el mundo de habla inglesa. Se podría decir entonces que el inglés se usa como mera herramienta lingüística para extenderse a un público más diverso, teniendo en cuenta las tasas altas de analfabetismo que existen en Marruecos. Añadimos que esta opción puede ser también una estrategia cultural-política de “evitar” el lastre de los otros dos idiomas coloniales, el francés y el español. Esto y otras cuestiones aparecen en la obra de Ahmed Radi (2002), *Changing Times* donde responde a las comunes críticas de “abandonar” la lengua materna a favor de otra “colonial”, lo que requiere justificación y la aceptación de la posibilidad de ser objeto de cierta burla o rechazo por parte de la élite intelectual marroquí (Laamiri 2009).

Podemos establecer un paralelo entre cierto “exilio” en “la diáspora lingüística” del inglés dentro de Marruecos (y fuera), y los comentarios del pensador George Lamming (pronunciados en 1960) sobre la falta de lectores y la (inexistente) tradición de lectura en la sociedad de origen. Estas condiciones hacen imposible la vida del autor allí aunque se nutre de aquel contexto desde el “exilio”. Lamming explica este exilio placentero y penoso en Inglaterra desde donde reflexiona sobre la única forma de seguir escribiendo y ser leído:

We are made to feel a sense of exile by our inadequacy and our irrelevance of function in a society whose past we can't alter and whose future is always beyond us. Idleness can easily guide us into accepting this as a condition. Sooner or later, in silence or with rhetoric, we sign a contract whose epitaph reads - to be an exile is to be alive [...] this may be the dilemma of the West Indian writer abroad - that he hungers for nourishment from a soil which he [...] could not at present endure. (Lamming 1995: 12, 17)

Aunque el paralelismo pueda parecer infundado por sus contextos bien distintos, cabe subrayar esta idea de “no poder aguantar la presente condición”, lo que obliga al

autor a “exiliarse”. En el caso marroquí, el autor “se exilia” en los brazos de otro idioma donde recibe acogida y puede salir adelante. La elección del idioma de expresión literaria y su justificación, como hemos visto, es una constante en la literatura marroquí y recibe también abundante tratamiento en las obras escritas en castellano. Queda por ver el potencial de esta literatura en el futuro y si evolucionará para ser más que una literatura marginal. En los párrafos a continuación, hacemos un breve y superficial esbozo de algunas obras cuyo argumento gira en torno a la migración.

Es interesante señalar cierta fijación en “el viaje”, que se recalca desde los títulos mismos donde la palabra figura preeminentemente y parece acercarse al viaje de aventuras, al estilo de Ulises, aunque en varias ocasiones el argumento abarca el lado trágico y fúnebre del mismo (algunos títulos incluyen *Humble Odysseys* o simplemente *The Journey*). Los dos relatos de Abdellatif Akbib recogidos en las colecciones *The Lost Generation* (2000) y *Between the Lines* (1998, 2003) abocan a la tragedia y la muerte de jóvenes quienes intentan llegar a Europa para seguir sus estudios. En “The lost generation”, tal como indica el título, se explora, a través del protagonista Réda, la errancia de jóvenes sin perspectiva del pasado ni del futuro, que escapan de la injusticia y falta de oportunidades en su país (atribuidas a los vestigios de los mismos poderes a donde se dirigen ahora) para acabar, bien con la muerte, bien con la miseria en el extranjero. En este sentido, es evidente que las obras no difieren mucho de las escritas en español. En “The middle of nowhere”, los personajes no llegan a la costa española porque la barca naufraga ahogando a sus pasajeros. Acorde con un tono didáctico, la narración acaba con el arrepentimiento del protagonista Abdeslam, que se dio cuenta demasiado tarde de la tragedia que les esperaba. Es interesante señalar el recurso intertextual en este relato, que incorpora una lectura dialéctica con otro relato aventurero de Stephen Crane, “The Open Boat”. Abdeslam reinterpreta el desafío y rabia contra la naturaleza por llevarle tan cerca al “paraíso” para quitarle todo al instante siguiente. Los dos relatos de Akbib presentan la necesidad de una perspectiva histórica, la ironía de volver a los mismos países (muriendo en el camino) contra los cuales lucharon y a quienes expulsaron para lograr la independencia. Como hemos recalcado desde el contexto español, se entrevé en los ejemplos literarios estudiados una marcada perspectiva dualista de los dos mundos (magrebí/europeo), cuyo contacto sólo produce pérdida, desarraigo y tragedia.

Otra narrativa que versa sobre el tema de la emigración clandestina es *The Journey* (1999) de Mohamed Benouarrek, que fue publicada en Casablanca. Son los mismos elementos que se conjugan en este relato de “urgencia testimonial”, cuyo fin didáctico gira en torno al cese de los muertos en el Estrecho. El argumento es linear y sencillo: el desempleo y la pobreza impulsan al protagonista Mustapha a salir de Marruecos. No obstante, lo único que le aguarda es la tragedia y muerte en el mar. La ingenuidad del personaje, la atracción y veneración de Europa, desde donde recibe la familia giros mensuales; el mundo de la ilegalidad y criminalidad, se introducen como ingredientes necesarios en este relato que no logra, sin embargo, despertar la conciencia del lector sobre la desesperanza de la juventud que está dispuesta a todo en su búsqueda de un futuro más esperanzador. Hay que destacar, es más, las estructuras torpes e inconsistentes en un inglés demasiado plano y lleno de errores gramaticales y semánticos.

El lector observará que todos los ejemplos giran, en parte, en torno al viaje que se sitúa en los confines de la aventura, la huida, la conquista, el riesgo y la muerte. Proponemos, a continuación, iniciar un “viaje (lectura) transcultural” que supere y supla las imágenes (en gran parte) esencialistas estudiadas en este capítulo. Las dos obras “marroquíes” elegidas entablan un cruce intercultural no exento de grados de dominación, resistencia, supervivencia y adaptación. Es decir, a través de múltiples viajes (una constante movilidad), invitan a nuevas creaciones que se forman en el diálogo entre lo uno y lo diverso. Es más, desde tal marco, resituamos el “contra-viaje” del migrante como estrategia fronteriza que ponga en tela de juicio los conceptos unitarios como “nación”, “identidad” o “raza”.

## 5.6. Cruzando el Estrecho: el tema del viaje, en sentido contrario

En mi pueblo no se mata las ratas con trigo envenenoso. Se limitan a tapiar los accesos a sus escondrijos. Así se está tranquilo algún tiempo. Pero vuelven a la carga, y de nuevo hacen agujeros en el adobe. Entonces se vuelven a tapiar. Una especie de guerrilla, con la que hemos aprendido a convivir.  
Mahi Binebine, *La patera*

Marco Kunz afirmaba que mientras que los autores marroquíes, tales como Youssef Elalamy y Mahi Binebine prestan mucha atención a la vida de los emigrantes en sus países de origen y, en cambio, no hablan de su estancia en el extranjero, puesto que los personajes no llegan allí (mueren en el Estrecho o son deportados), la mayoría de las obras españolas sobre las “pateras” se limitan a la travesía arriesgada y/o el tiempo inmediatamente anterior o posterior. La acción suele desarrollarse cerca de la costa, en Andalucía o el norte de Marruecos, y la biografía previa de los inmigrantes suele ser inconsistente o fragmentaria. Lo que sí comparten ciertas obras de ambos lados es la polifonía y el pluriperspectivismo, técnicas literarias que permiten abordar la migración y las reacciones ante ella como vivencias individuales y fenómenos colectivos al mismo tiempo (Kunz 2003: 124). A continuación abordamos la lectura de dos obras marroquíes sobre la migración que retratan un cuadro del migrante tanto desde el país de origen como en el país receptor y que enriquecen los discursos literarios detallados hasta ahora. Son *Hope and other dangerous pursuits* de Laila Lalami (2005) y *Les cannibales* de Binebine (1999), que ofrecen un complejo retrato de la inmigración, desde la perspectiva de los que la viven de cerca y desde afuera.

Al acercarse a cualquier representación marroquí sobre la migración, no podemos esquivar la cuestión lingüística y los planteamientos que suscitan. La “condición nerviosa” del nativo que describe el autor Tsitsi Dangarembga parece útil para abordar la complejidad de la literatura “marroquí”: la ve como una actitud ambivalente; una identidad múltiple, una existencia tejida por las múltiples capas de diferentes culturas. Cuando una cultura “original” queda recubierta por una cultura colonial o dominante, produce una condición nerviosa de ambivalencia, incertidumbre, “a blurring of cultural boundaries, insider and outsider, an otherness within” (Young 2003: 23). Es a partir de esta condición que nos aproximamos a los autores marroquíes que han crecido en un idioma (dialecto marroquí), han sido educados en otro (francés,



árabe) y optan, a veces, por escribir en un tercero (español, inglés) lo que obligatoriamente les sitúa en un cruce de culturas y dificulta o hasta anula las categorías y etiquetas identitarias o nacionales. El posicionamiento del autor dentro de esta encrucijada sin duda influye en la producción literaria y el enfoque (transcultural) adoptado.

*Hope and other dangerous pursuits* es una novela escrita en inglés por Laila Lalami (2005), que reside en los EEUU desde hace más de quince años.<sup>320</sup> Cabe señalar que la obra fue escrita y pensada para un público anglófono (estadounidense) con un conocimiento distante de la realidad de la emigración clandestina en el Estrecho, pero con una cercanía y experiencia “reales” de otra emigración (mexicana), igual de precaria y desesperada, y que también provoca múltiples peligros y muertes.<sup>321</sup> Además, la actualidad del tema del terrorismo islámico y el surgimiento de cierta islamofobia tras el atentado del 11 de septiembre de 2001 ciertamente nutren la amplia recepción de la novela. Hay que señalar su aceptación y crítica positivas en los círculos literarios marroquíes y en las universidades, donde la novela es uno de los textos estudiados en el programa de las literaturas en inglés (tal es el caso de la universidad tetuaní Abdelmalek Essaadi).<sup>322</sup>

La novela se abre con el viaje en “patera” donde el narrador omnisciente acerca al lector a unos protagonistas cuyas vidas antes y después del viaje conformarán el resto de la historia. Es interesante detenerse en el título de la obra (*Hope and other dangerous pursuits*), ya que “dangerous pursuits” pueden aludir tanto a las aspiraciones arriesgadas

---

<sup>320</sup> Laila Lalami estudió en Rabat, Londres y Carolina del Norte, donde obtuvo su doctorado en Lingüística. Ha publicado en las revistas *Boston Globe*, *Los Angeles Time*, *The Nation*, *The New York Times*, etc. Sus obras han sido traducidas en más de diez lenguas. *Secret Son* es su segunda novela. Para el décimo aniversario del atentado del 11 de septiembre de 2001, apareció un relato suyo “Echo” en el periódico *The Guardian*, como parte de la serie “9/11 Stories”.

<sup>321</sup> En su artículo “Spain: the Uneasy Transition from Labour Exporter to Labour Importer”, Wayne Cornelius observa que en 2001, se recuperaron 710 cuerpos en el Estrecho, lo que muestra que este cruce marítimo es dos veces más peligroso (en cuanto a mortalidades) que la frontera entre Méjico y EEUU (2004: 395). En su página oficial ([www.lailalalami.com](http://www.lailalalami.com)), Lalami relata cómo se interesó por ficcionalizar el tema del cruce clandestino por el Estrecho: se había topado con una noticia en el periódico francés *Le Monde* donde 15 marroquíes habían muerto tras el naufragio de su barca. La poca importancia dada al tema (relegado a un espacio ínfimo) además de la repetición de sucesos trágicos de muerte o detención en las dos orillas del Estrecho le incentivaron a investigar el tema: “I wondered what could compel people to pay large sums of money in order to risk their lives for what would very likely be third-rate jobs. The articles never went beyond superficial details [...] I was immediately drawn to these immigrant stories even though they were seemingly so different from my own [...] there was something in the stories of the “harragas” that seemed completely familiar to me[...] many people had begun to look at immigration as a magical solution”.

<sup>322</sup> La recepción amplia y positiva de la novela se evidencia, además, en el tratamiento crítico que recibió en la conferencia internacional *Performing Tangier*, que tuvo lugar en Tánger en 2008 (16-19 mayo). El evento fue organizado por el centro internacional de Performance Studies.

del emigrante en su viaje clandestino como a la búsqueda y “caza” del “ilegal” por las autoridades que disponen de refuerzos de última tecnología. En este cruce y movilidad migratorios, sin embargo, se respira la firme esperanza que sigue motivando a muchos a buscar legítimamente una vida mejor. La primera parte se divide en cuatro apartados y cada uno se centra en las condiciones de uno de los cuatro protagonistas y lo que les mueve a hacer el viaje. La segunda parte de la novela se detiene en las vidas de los personajes tras el cruce; en el “éxito” de dos de ellos (Faten y Aziz) que han logrado pasar la frontera y llevan varios años viviendo en España. Los otros dos (Halima y Murad), sin embargo, han sido deportados y han tenido que comenzar desde cero en sus respectivas ciudades de Casablanca y Tánger. Los capítulos de la primera parte (“antes”) se titulan “The fanatic”, “Bus rides”, “Acceptance” y “Better luck tomorrow”, mientras que en la segunda parte (“después”), llevan por título “The Saint”, “The Odalisque”, “Homecoming” y “The Storyteller”.

Cada personaje de *Hope* ofrece una visión del perfil variado y heterogéneo del candidato a la emigración clandestina; tres de los cuatro tienen estudios aunque la frustración y la escasez de empleo parece ser el común denominador. El protagonismo de la mujer, su lucha y perseverancia en una sociedad marcada por una cultura patriarcal se destaca en todo el texto, tanto a través de los protagonistas como en los personajes secundarios. Al contrario de la representación predominante en las narrativas españolas de la mujer marroquí oprimida que huye de unas costumbres restrictivas y aplastantes, y que encuentra en la emigración la libertad buscada, la novela presenta un contexto político, legal y cultural más complejo contra el que la mujer se rebela y lucha, desde posicionamientos distintos. Refleja, también, los profundos cambios que está experimentando Marruecos en cuanto a la mayor inserción laboral de la mujer y la resignación o violencia del hombre como reacción a dicho cambio. En algunos casos, este fenómeno se presenta precisamente como el aliciente del hombre para emigrar. Hay que hacer notar además, el tratamiento sensible de la religión y la aparición del terrorismo y fanatismo que emerge en la novela, así como las estrategias empleadas por la autora en su exploración crítica del tema. En este sentido la novela se presenta como un barómetro de los recientes cambios sociales y de su repercusión en las distintas capas sociales. Otros temas que se repiten en las narrativas sobre la migración y que están abordados aquí incluyen la corrupción desde los dos lados, las transformaciones identitarias de los emigrados, las imágenes cruzadas y el retorno.

El lenguaje de *Hope* es escueto y hasta plano. En el prólogo “el viaje”, las frases cortas intensifican el drama del cruce en un bote neumático y las descripciones sutiles, casi eufemísticas del narrador, con el empleo de la metonimia, acentúan la violencia, temor e impotencia frente al poder. A modo de ilustración, la búsqueda y captura de los emigrantes por la guardia civil, acompañada por sus perros amenazantes, transmite el miedo y el aspecto belicoso de la operación a través del uso dramático y metonímico de “el sonido de las botas” o “el silbato”, por ejemplo. Por añadidura, el uso de esposas para detener a los inmigrantes destrozados y resignados sirve para criticar la criminalidad de la emigración mientras que el empleo de máscaras quirúrgicas para examinar al pasajero refleja la hostilidad y la xenofobia del país de acogida. Es interesante observar, además, la mezcla de palabras en árabe y en español en toda la novela y, en algunos casos, sin una traducción o explicación y sin un glosario adjunto, lo que añade cierta verosimilitud a los personajes y contextos. Es más, produce un efecto de extrañamiento en el lector, sumiéndole en parte en esa experiencia desconcertante de estar en un entorno multilingüe y alienador. Refleja el carácter transnacional del sujeto migrante quien debe dejar su idioma y aprender el del más fuerte, como nos dice el narrador de *Diario de un ilegal*:

Cuando eres un inmigrante ilegal, sin trabajo, sin dinero, te conviertes en un loro, tienes que aprender muchas lenguas. En este continente los débiles se deshacen de sus lenguas maternas. Tienes que hablar la lengua de los fuertes. Es el único que garantiza el pan. (Nini 2002: 28)

Por eso, en el relato (de Lalami), los términos “harraga”, “ilegales”, “patera”, “guardia civil” por ejemplo, no aparecen en cursiva sino que forman parte de la estructura lingüística híbrida en la que se enmarca la obra. Podríamos criticar, por el contrario, que tales palabras, además de la inclusión de frases en español, también contextualizan la obra en el debate español sobre la inmigración de donde emanan el racismo, la incomprensión y la obsesión por el control de las fronteras.

Otro acierto de la novela es su estructura “móvil”, señalada con el “trip” (“el viaje” o “trayectoria”) con que comienza, y otro movimiento imaginario, el del cuento y la oralidad, con el que cierra la obra. El traslado de los personajes desde sus pueblos, chabolas o ciudades marroquíes a España y el enfoque desde los dos mundos producen como resultado una experiencia única que abarca el complejo proceso de movilidad

(“contra-viaje”) y los profundos cambios producidos tanto en el país emisor como en el de acogida. El ejemplo de la protagonista, Faten, quien se transforma de “fanática” en “odalisca” en su intento por sobrevivir en un mundo corrupto y hostil, presenta una eficaz crítica tanto de la sociedad marroquí como de la española. Como vemos, el tema del “cruce” adquiere significaciones múltiples, tanto literales como metafóricas y nos detendremos a continuación en su tratamiento.

Se puede trazar el tema del viaje en casi todas las obras de la migración estudiadas hasta ahora ya que aparece, de alguna forma, el dramático y arriesgado cruce del Estrecho. La incorporación de metáforas de viaje en las narrativas sobre la migración responde al renovado interés en la literatura de viaje (*travel writing*). En *Crossing Boundaries: Post-modern travel literature*, Allison Russell atribuye su resurgimiento a un deseo del lector por escritos que respondan a las maneras complejas y dramáticas en que ha cambiado el mundo en las últimas décadas. La literatura de viajes refleja tales cambios, y más aún, capta las perspectivas cambiantes de las *borders*, fronteras y otros conceptos espaciales (Russell 2000: 2). No se puede negar, de todas formas, la estrecha relación que se ha establecido entre la literatura de viajes y el colonialismo. David Spurr describe esta literatura, por lo tanto, como un discurso colonialista en el cual una cultura interpreta, representa y finalmente domina la otra (Spurr 1993: 4). El traslado y movilidad en el sentido contrario, sin embargo, pone en cuestión tal discurso y abre la literatura a nuevos contextos inter-nacionales que obligatoriamente subvierten conceptos culturales cerrados y binarios. Graham Huggan sugiere, en este sentido, la función de la literatura de viajes como crítica de la cultura doméstica, actuando a la vez como un repositorio de formas exóticas de la nostalgia cultural y como un barómetro que valora y calibra el encuentro cultural (2000: 39). Por eso, define como “counter-travel writing” esta literatura poscolonial que se sitúa críticamente en las fronteras.

En las pautas para un análisis literario de algunos textos hispano-marroquíes, Ana Rueda y Sandra Martín (2010) señalan el motivo del viaje como eje articulador de las experiencias del emigrante: cruzar la frontera constituye el eje estructural de la acción y el viaje articula la experiencia del personaje emigrante. Muchos de los viajes se emprenden con un sentido de pérdida irreparable, sin esperanza de volver al país de origen. La metáfora del viaje, según Georges van den Abbeele (1992) se inserta necesariamente en una economía, es decir, en un marco de ganancias y pérdidas: el viaje

que carece de certezas o garantías y que es susceptible de convertirse en ganancia para otro, conlleva además un alto índice de coste para la propia vida del emigrante.<sup>323</sup> Rueda y Martín también subrayan que el emigrante no es sólo un viajero, figura que estaría en relación de igualdad e incluso superioridad con respecto al país visitado, sino más bien al contrario, que la situación del emigrante en el país receptor supone desigualdad y dependencia frente al más poderoso, por lo que deberá enfrentarse a los choques entre las dos culturas e identidades (Rueda y Martín 2010: 50).

Van den Abbeele (1992: xviii), por su parte, señala que el viaje se define a partir de un punto fijo: el hogar (en griego *oikos*, de donde deriva la palabra *economía*). En muchos casos el goce del regreso del emigrante queda frustrado porque se convierte en un viaje sin retorno o es un retorno acompañado por la indignidad de la repatriación (Rueda y Martín 2010: 50). La metáfora del pensamiento como viaje también aparece en muchas obras estudiadas: las memorias de infancia, las tradiciones abandonadas, etc. Reiteramos que el viaje del emigrante se desvía del concepto del viaje como forma canónica de la literatura occidental, ya que no culmina en la llegada a un destino. Al contrario, para el migrante, sólo surgen nuevos obstáculos, y el cierre del viaje se complica ya que la distancia de la patria parece ahondarse.

En la primera novela de Lalami, *Hope*, hay varias características comunes a la literatura de viajes, tales como el trayecto en el mar, la tradición oral, el temor por los riesgos y lo desconocido (la noche, el mar, la incertidumbre, las autoridades policiales) como la emoción predominante, el proceso de búsqueda y el deseo de superación que se producen no sólo a través del encuentro físico con lo desconocido sino a través del ajuste entre las ideas preconcebidas de lo ajeno y la experiencia directa con ello (Foulke 2002: 68). Es en este último aspecto que la novela presenta un complejo cruce de imágenes. No sólo los personajes se encuentran con que el sueño del Paraíso alimentado durante meses y años es una ilusión imposible de alcanzar, sino que sus propios referentes cambian una vez que se instalan en el país receptor, como ilustra el personaje de Aziz, incapaz de relacionarse con su mujer a quien dejó para emigrar a España y a quien no ha visto en cinco años. El personaje de Faten, cuyo destino parece estar en las manos de los hombres - primero el padre de su amiga Nouara, luego el *imam* religioso que le aconseja emigrar y finalmente, sus clientes en Madrid de quienes depende para

---

<sup>323</sup> Van den Abbeele, Georges (1992) *Travel as Metaphor*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

sobrevivir - debe conciliar su pasado en Marruecos con la nueva realidad que afronta en Madrid. Llega a vivir y trabajar en esta nueva ciudad tras haber pactado con un guardia civil para evitar su deportación a cambio de sexo:

The guard had taken her to one of the private exam rooms, away from everyone else. He lifted her skirt and thrust into her with savage abandon. He was still wearing the surgical gloves he'd had on to examine the group of migrants who'd landed that day. And all the while, he kept calling her Fatma. And he said other words, words she didn't understand, but that she'd grown used to now. Over the years that followed, she'd had time to hear all the fantasies, those that, had she finished her degree, she might have referred to disdainfully as odalisque dreams. (Lalami 2005: 147-8)

Resulta oportuno citar el estudio *El harén en Occidente* de Fatema Mernissi que corrobora la construcción occidental del harén como sinónimo de lujuria, pasividad femenina y sumisión. Mernissi distingue el harén “occidental” del harén (dónde ella nació y creció) en el imaginario árabe: el de los occidentales eran sobre todo harenes imaginarios, como los representados en cuadros y películas, mientras que sus imágenes se remontaban a los alcázares en los harenes enclaustrados entre muros de cemento y piedra (2001: 26). En cuanto a la palabra “odalisca”, observa que es de origen turco y significa “esclava de la habitación” ya que “oda” se refiere a “habitación” (2001: 47). Mernissi argumenta que los elementos de “samar” (conversar en la noche) y “kiasa” (una de las palabras árabes que mezcla deliberadamente relación sexual y comunicación), que forman parte esencial de la excitación y el placer, parecen ausentes en el cruce de Sherezade a Occidente (2001: 51).

Para la protagonista Faten de *Hope*, es a través del contacto con los clientes y con su compatriota Betoul que se vislumbran las imágenes cruzadas y las ideas preconcebidas puestas en tela de juicio. Es más, el encuentro con su cliente, Martín, un joven universitario, que se califica de progresista, revela las construcciones del Otro que no se nutren de la realidad sino de cierta intertextualidad:

she watched his clear open face become excited as he told her that he *knew* things about her and her people [...] For all his studying, all his declarations of understanding [...] he didn't know anything. (Lalami 2005: 149)

Este ejemplo ilustra la idea de los estereotipos como construcciones intertextuales y las convenciones y tópicos como herencias de una tradición textual que se mantiene y configura la experiencia de la realidad.

Nuestra aproximación a *Hope and other dangerous pursuits* se ha centrado principalmente en el esfuerzo por colmar la visión dualista y dicotómica que predomina en las representaciones literarias de la migración. La obra da un paso adelante a través del intento por ofrecer las imágenes cruzadas desde ambas orillas. Nos hemos detenido además en su (posible) inserción dentro de la literatura transcultural y cómo emplea el tema del viaje como elemento estructurador en el argumento. La siguiente lectura de temprana publicación *La patera* (originalmente publicada en 1999) complementa las obras estudiadas ya que el contexto se detiene principalmente en Marruecos, aunque algunos de los protagonistas conocen Europa de primera mano.

*La patera* de Mahi Binebine fue originalmente escrita en francés bajo el título *Les cannibales* (1999). Cabe señalar el estilo oral y polifónico de esta temprana novela que abre una mirada doble sobre el tema de la emigración clandestina, centrándose no sólo en los motivos que empujan a los personajes a arriesgarlo todo, incluso la vida, sino la existencia como “ilegal” y el contacto con este otro europeo en suelo francés. Con humor, ironía, simbolismo y poderosas imágenes, la novela traspasa las fronteras de supervivencia y lucro y resalta los límites de la desesperación o los deseos de imaginar otro mundo. El topos de la “economía del cuerpo humano” es una constante en la novela: Momo, el “europeo expulsado” está asediado por pesadillas de un jefe que pide trozos de su cuerpo a cambio de pequeñas y grandes ventajas, entre las que figura la deseada tarjeta de identidad. Hay quienes se aprovechan de las mutilaciones y amputaciones de los niños para sacar beneficio, obligándoles a mendigar en las calles y acaparando sus “ganancias”. Otros, todavía, como la emigrante Nouara, son capaces de morder y amputar la pata del perro para salvar la vida. En otra variedad del mismo topos, el profesor Romanchef exige avergonzada y sutilmente el placer carnal a su estudiante (y protagonista) Bezzouz, a cambio de toda la ayuda que le había proporcionado para seguir estudiando en el convento de monjas. No olvidemos, tampoco, a los traficantes que están dispuestos a seducir a los que anhelan otra vida, para sacar el mayor lucro aún a costa de múltiples ahogos y un cruce infernal por el Estrecho. Como hemos visto anteriormente a través de los comentarios textuales, el emigrante (clandestino) debe ceder, a veces, parte de su cuerpo - mutilación,

desfiguración, sexo, un sacrificio visto como necesario para poder quedarse en el territorio irónicamente denominado “de acogida”. En *La patera*, es más, la condición migratoria se asemeja a la pestilencia y persecución de ratas; como una especie de guerrilla que convive con el resto de la sociedad.

En *La patera*, el narrador recoge las historias contadas en el café de Francia (Tánger) mientras que los personajes sueñan con otra vida y esperan el momento idóneo para cruzar al otro mundo, su salvación. Toda la acción gira en torno a la espera alrededor de la patera, en alguna playa desértica y en plena oscuridad. La barca volcada en la arena se convierte en “un gran féretro; la vida y muerte unidas en el silencio de una misma soledad” (Binebine 2005: 15). Las historias disímiles de cada uno tejidas en un rico engranaje oral parecen fantásticas, facilitando el descenso hacia un espacio y tiempo inconexos, que no responden a ninguna cronología, lo que ayuda al lector a entender los mundos fragmentados de los personajes: Yussef huye de su ciudad tras la muerte por envenenamiento de toda su familia, menos de su padre, recluido en un asilo; Nouara huye en plena noche con el dinero robado de su suegra, con la ayuda de la pequeña niña adoptada; Kacem Djoudi logra salvarse de la guerra civil y masacre en Argelia, cargando con toda su familia desaparecida. Al igual que los personajes cuya realidad queda suspendida y que están dispuestos a creer en cualquier mentira - “siempre que pudiéramos partir. Lo más lejos posible. Para siempre” (Binebine 2005: 6), el lector se introduce en un mundo (viaje) donde se mezclan lo fantástico, lo trágico, lo humorístico, lo humano y lo inhumano y con un tiempo y un ritmo desconcertantes.

Como sugiere el título original de la obra - *Les cannibales* - el autor pone el dedo en la llaga de las sociedades contemporáneas: la desigualdad, la desproporción en la producción de riquezas, las hipocresías tanto nacionales como internacionales, la formación de sociedades y poblaciones residuales que se convierten en víctimas de todas las políticas ajenas pero que trastornan sus vidas. Por eso, se resignan los “clandestinos”, desprovistos de cualquier identidad, convertidos en apátridas y olvidados miserables, a seguir las instrucciones y experiencias de Momo, el expulsado, convertido en nuevo dios al que veneran:

Un *escalador*, precisaba. ‘Un escalator’, repetíamos a coro. Aquella palabra exhalaba cierto perfume de conquista. Nuestros ojos de futuros clandestinos, de anónimos conquistadores, quedaban prendidos de los ojos, complacientemente altivos, del expulsado europeo. (Binebine 2005: 21)



El narrador sueña con un pasaporte europeo que hubiera cosido a su propia carne para no tener que estar sujeto más a fronteras y controles, restricciones y una humillante pobreza. Tras una cómoda existencia formativa en medio de las monjas y su súbita disolución con la muerte de su protectora, el narrador da un paso más, soñando con un mundo libre y accesible: “[que alguien] me ofreciera un pasaporte con un visado para un país diferente en cada una de sus páginas - ¡el mundo entero en mis manos! Un mundo abierto, acogedor” (Binebine 2005: 60-61). La existencia de tal mundo se esfuma muy rápido, sin embargo, con la aplastante realidad y la muerte que acecha las vidas de los emigrantes. Tras el fracasado intento por cruzar, y como animales derrotados que llevan su cola entre las piernas, el narrador deambula con su primo pusilánime por la ciudad de Tánger, sin saber cómo interpretar las muertes de todos sus compañeros que habían embarcado en la patera sólo unas horas antes. Se topan con “un barbudo [que] arengaba a unos imberbes [...] contaba el cielo con la misma elocuencia con la que Momo describía París” (Binebine 2005: 137), y el narrador introduce, con tacto y éxito, dos de las opciones tentadoras que atraen a muchos jóvenes marroquíes: el paraíso en este mundo (Europa) o en el otro, ofrecido y edulcorado por los predicadores islámicos. El narrador sabe que las dos quizá son falsas, inexistentes; espejismos a los que se dirigen ciegamente los jóvenes, dispuestos a creer en cualquier cosa para escapar de una realidad asfixiante. Por eso, los dos protagonistas escogen el más inmediato (de los dos Paraísos) al volver a parar delante del café de Francia donde está Momo, el encantador y simpático enganche, que sigue seduciendo a muchos con sus historias fantásticas de este paraíso del otro lado, que también descuartiza y engaña, expulsa y encierra.

Resumimos por tanto, que además de desmitificar la emigración clandestina (los personajes no son ni pobres ni iletrados; saben lo que les espera ya que no es el primer cruce para varios de ellos) y humanizar la experiencia (la mujer con su bebé adquiere una cara admirable y heroica tras su lucha con el perro en un momento tenso), *La patera* de Binebine sitúa el tema dentro de los otros problemas que acechan al mundo, dando voz a los desplazados y recuperando su dignidad en un mundo feroz que pide sacrificios a cambio de beneficios. Los emigrantes (clandestinos) están dispuestos a “renacer mejor en otra parte, cambiar de piel, de aire, de universo, volver a empezar de cero” (Binebine 2005: 83), pero lo que les espera es el rechazo, la desconfianza, la persecución y la deshumanización, como bien ilustran las anécdotas del expulsado Momo. La obra, como tantas otras, acaba con una reanudada esperanza en la emigración como única

opción para asegurarse un futuro mejor. La colección de “cartas” en que nos detenemos a continuación, dialogan abiertamente, desde ángulos plurales y frescos, con la migración como posibilidad y solución para los candidatos marroquíes.

### **5.7. Un modelo de mestizaje: la antología *Lettres à un jeune marocain***

Cuando un individuo se expone con sinceridad, casi todo el mundo entra en el juego  
Simone de Beauvoir.

Hemos elegido esta colección marroquí (en lengua francesa) para cerrar este capítulo porque reúne un grupo representativo de escritores que residen y escriben desde varios países y posicionamientos, en lenguas distintas, con historias diversas, y cuyo hilo conductor es “Marruecos”. Esta comunidad móvil, dinámica y (auto) crítica reivindica la solidaridad (en la diferencia); el cambio y el desarrollo; una apertura responsable y un futuro en el cual caben las múltiples esperanzas y diversidades. Es más, el tema de la inmigración informa y hasta cierto punto estructura la colección de cartas bajo el título *Lettres à un jeune marocain* (2009). Abordaremos los “relatos-epistolares” atendiendo a las siguientes cuestiones:

1. Los problemas más acuciantes de Marruecos y una exploración de la emigración como solución viable además de las implicaciones para el país;
2. Los inmigrados y su doble visión y;
3. El mestizaje como proyecto necesario de futuro.

A largo del análisis, introducimos otras obras y juicios críticos relacionados con esas cuestiones centrales y señalamos las comunes preocupaciones poscoloniales que vinculan países “en construcción”. El volumen reúne 18 cartas escritas por marroquíes que viven tanto en Marruecos como en distintos puntos de Europa. Algunas fueron escritas originalmente en francés mientras que otras en árabe, darija, flamenco, holandés o catalán y traducidas al francés.

Las cartas pertenecen a la literatura íntima y según Romera Castillo, su esencia reside en ser una escritura complementaria que un emisor envía a un receptor determinado para darle cuenta de informaciones íntimas, juicios sobre determinados

acontecimientos, etc. Las enmarca dentro de la literatura referencial (literatura, por los recursos artísticos empleados en ellas, y referencial, porque a la luz de algunas de las ideas expuestas en las cartas es posible que se puedan ver con mayor claridad las claves de escritura de un autor determinado) (Laguna González 2005).<sup>324</sup> Nos interesa subrayar el “aire de autenticidad” que caracteriza la carta (ficticia), lo que aumenta la percepción de cierta expresión sincera y franca de puntos de vista individuales. El potencial de la carta como vehículo para transmitir expresiones políticas, culturales y literarias es, por lo tanto, acentuado, y, como forma de interacción social la carta ha sido/es un procedimiento eficaz hacia la didáctica, la polémica, la crítica social o como una forma de diversión.<sup>325</sup> Por su forma directa, inmediata, íntima y dialogante, además de su potencial “militante”, este subgénero de escritura autobiográfica se presenta como una atractiva opción para el escritor. Destacamos, es más, cierto paralelismo con las formas autobiográficas abordadas en el capítulo anterior. Es decir, la opción por los modelos testimoniales-documentales para recurrir a las historias de migración sigue siendo abarcada y concurrida. Añadimos que quizá sea un síntoma del estado aún emergente de la literatura transcultural.

En la introducción de *Lettres*, Abdellah Taia plantea el siguiente objetivo bajo el cual se reúne la colección: crear un enlace inédito, hablar directamente a los jóvenes marroquíes, amarles y criticarles, ayudarles a salir del fatalismo y el terrible sentimiento de aislamiento tan extendido en Marruecos, guiarles en el camino del cambio y la reinención sin darles lecciones de moral (2009: 11). La idea de Abdellah Taia de reunir cartas desde diversos ángulos y posicionamientos se inspiró en el intercambio entre el líder político (asesinado en Francia) Mehdi Ben Barka y el padre de una amiga suya, Souad. Según Taia, una carta puede cambiar a un pueblo y país. Puede ser el punto de partida de una revuelta personal y colectiva, puede romper con el paternalismo y el machismo (2009: 12).<sup>326</sup> Sólo dos de los escritores incluidos hacen hincapié, sin

---

<sup>324</sup> Laguna González, Mercedes (2005) “La escritura autobiográfica”, en *Revista Lindaraja*, núm. 3, septiembre.

<sup>325</sup> Estas ideas han sido abordadas en el artículo de Flor María Rodríguez-Arenas (2001) “La carta ficticia como género narrativo en el temprano periodismo decimonónico colombiano”, en *Signos literarios y lingüísticos*. 3:1, pp. 87-106.

<sup>326</sup> Es de interés señalar la tradición literaria de las cartas en la literatura española. En la literatura del siglo XVIII, sobresale la obra *Cartas marruecas* de José Cadalso, publicada en 1789. Esta novela epistolar consiste en 90 cartas que narran la historia de Gazel, un joven marroquí quien relata las costumbres y cultura de España a su amigo y maestro en Marruecos, Ben Beley. La tendencia autobiográfica también recorre, bajo distintas formas, la literatura de autores “marroquíes”, situados en

embargo, en la contradicción e ironía de una colección de cartas en francés, un lenguaje que la gran mayoría de la población marroquí no entiende. Entre las cartas figura la de Sanna Elaji, escrita originalmente en darija y que está repleta de ideas innovadoras que abordan una amplia gama de temas y asuntos de gran actualidad en Marruecos.<sup>327</sup> Conviene subrayar, además, un número significativo de cartas escritas por jóvenes marroquíes residiendo en Marruecos. Entre ellos destacan Hicham Tahir (nacido en 1989), Fadwa Islah (nacida en 1979) o Hajar Issami (nacida en 1987).

En su novela *Harrouda*, Tahar Ben Jelloun concibe cada sociedad como poseedora de una pantalla sobre la cual los signos autorizados aparecen y queda proscrito todo lo que se extiende más allá de esos signos. Para la sociedad magrebí, la totalidad de signos autorizados converge en el Corán, que delimita los sujetos y formas de expresión aceptables. John Erickson afirma que, a través del poder del signo, los aparatos hegemónicos procesan información para así regular y organizar las formas en que los individuos perciben y “saben”; las maneras en que interpretan y configuran al entorno como base de sus acciones. Tales aparatos se arrogan el poder del signo a través de sistemas de “collective mapping”, de exclusión, limitación y apropiación, que imponen estrategias para atenuar o asimilar cualquier discurso contestatario, que rigurosamente afirman y estabilizan su ideología y buscan controlar el significado de cualquier tipo de discurso (Erickson 2004: 82).

Apoyándose en la teoría de Deleuze y Guattari, Erickson concibe a los autores nómadas como *bricoleurs* que sacan sus influencias y material de donde mejor les convenga: un idioma europeo, construcciones tecnológicas o géneros, costumbres tribales. Es más, entiende el modo poscolonial del pensamiento nómada como un rechazo al pensamiento monístico y a la falsa ilusión de unicidad:

---

Europa. A modo de ilustración, citamos *Cartes al meu fill* de El Kadaoui, *Diario de un ilegal* de Nini, *Papa, ¿qué es el racismo?* de Ben Jelloun, *Jo també soc catalana* de Najat el Hachmi, etc.

<sup>327</sup> Sanna Elaji es una periodista que fue multada (8,000 dólares) y sentenciada en 2006 a tres años de suspensión, junto con el redactor jefe (Driss Ksikes) de la revista *Nichane*, una de las pocas publicaciones en darija, y cuyo significado es “tal cual”. Habían publicado un artículo sobre chistes religiosos que circulaban en las calles de Marruecos. El dossier se titulaba “¿Cómo se burlan los marroquíes de la religión, el sexo y la política?”. En 2009, 100,000 copias de la revista fueron destruidas por la policía marroquí tras la publicación de un sondeo no autorizado de opiniones sobre el rey Mohamed VI. En 2010, la revista se dejó de publicar. Elaji tiene una página web en árabe y francés con artículos sobre diversos temas ([www.sana-elaaji.com](http://www.sana-elaaji.com)).

It rejects exclusivity and domestication, engages in a reinscription of history, of the forgotten past and in the words of Khatibi, carries on a search for 'un pays retrouvé qui s'offre pour ce qu'il est, sans clôture et sans totalité'. (Erickson 2004: 83)

Nos hemos detenido en estas ideas ya que nos ofrecen un contexto apropiado donde situar la colección de cartas marroquíes. Los autores muestran una firme voluntad de romper y transgredir los encasillamientos que limitan y estructuran el pensamiento; se sitúan al margen de “los aparatos hegemónicos”, un margen que les permita una visión de *bricoleur*.

Tanto en el relato “Le Bonheur” de Hicham Tahir, como en la carta de Rachid O. a su amigo Ali, el argumento gira en torno a la migración. En el primer caso, una madre escribe una carta a su hijo muerto que se había suicidado tras sus esfuerzos fallidos de salir del país. La migración equivale aquí a una esperanza falsa, a la búsqueda elusiva de la felicidad y la tragedia. Es de interés señalar la perspectiva transgresora de este relato, ya que el suicidio y la estrecha relación entre las generaciones no se suelen abordar. Rachid O., por su parte, se acerca al tema a través de la resignación del destinatario de su carta, quien acepta Marruecos y el matrimonio como signos de su fracaso.<sup>328</sup> Es interesante subrayar que este tema de la búsqueda de la felicidad y la esperanza en un proyecto desconocido es uno de los más recurrentes en la literatura, según constata Claudio Guillén, quien lo expresa así:

[...] me parece evidente que desde un ángulo temático ningún impulso cultural y poético ha durado más siglos y se ha manifestado en más lenguas y lugares que el descontento con la existencia social, y que la búsqueda, la aspiración o la imaginación de carácter perfeccionador, a través de las utopías, los paraísos terrenales, el mito de la Edad de Oro [...] y otras representaciones del anhelado espacio superior [...] así a través de la literatura, la conciencia no tanto de lo que está ahí [...] sino de lo que no hay, lo que falta, lo que no es local porque no lo vemos, lo que añoramos sin haberlo conocido. (Guillén 2007: 306)

En la carta del poeta Mohamed Hmoudane, el autor responde a un correo electrónico de una joven, Najat, que busca una salida para el futuro y contempla la

---

<sup>328</sup> A la edad de 24 años, Rachid O. publicó su primera obra *El niño deslumbrado* (1995) en Francia, donde vive y trabaja. La novela aborda el tema de la homosexualidad en Marruecos. En 1998, salió *Varias vidas* que también se detiene en la homosexualidad de su personaje.

emigración como posible solución. En muchas de las cartas, hay una exhortación a pensar por uno mismo, liberarse del yugo de lo inmutable, lo sagrado, la verdad incontestable y escribir el propio futuro, crear el propio destino. En su respuesta a Najat El Hachmi o de Mounir Fatmi, aquí se advierte que la emigración es una decisión que requiere reflexión y que conlleva mucha responsabilidad. Menciona tanto los riesgos del viaje y las condiciones difíciles en una Europa fortificada y hostil al inmigrante, aunque no descarta el posible éxito de tal aventura. Sin embargo, se pregunta si realmente puede ser exitoso tal viaje cuando hay tantos otros que mueren en el Estrecho o que son deportados por la guardia civil. El estilo de la carta es lacónico y desnudo, cuyo efecto es una clara desmitificación de la emigración a Europa. Advierte que no hay ningún paraíso por reconquistar, que el paraíso debe ser creado por ellos mismos (2009: 164).<sup>329</sup>

La carta de Younes Boumedi titulada “Ito” indaga en el malestar y desplazamiento de los jóvenes marroquíes, con un esfuerzo por adentrarse en las verdaderas razones que incentivan el salir para siempre.<sup>330</sup> El narrador intenta dar voz a los numerosos jóvenes olvidados, no representados y humillados en su propio país. “¿Cuándo habéis comenzado a soñar con esta tierra de promesas?”, pregunta. Descarta las razones más divulgadas como motivos de emigrar, a saber, los cuentos fantásticos de los que vuelven o la atracción de turistas de “piel lisa y limpia”, etc. (2009: 179). Reconoce la tentación del más allá - más grande, más bello, más fértil – pero resta importancia al atractivo de la televisión y los satélites como propulsor de las migraciones:

---

<sup>329</sup> Hmoudane vive en Francia desde 1989 y es autor de *French Dream* y *Le ciel, Hassan II et Maman France*, además de varias antologías de poesía. Ante la pregunta sobre si se considera un “escritor de la inmigración” o “escritor marroquí exiliado en Francia”, responde que prefiere no limitarse a tales categorías. Advierte que si se lee con profundidad sus obras, el lector se dará cuenta de que no versan sobre la inmigración. Esta temática, tan presente en sus obras y poemas, sólo juega un papel de trasfondo, sobre el cual se basan/se construyen los argumentos. Lo que le interesa más bien es tergiversar las certidumbres, los hábitos de lectura; crear un estilo propio. (“Entretien avec Mohamed Hmoudane”, *Libération*, 17 de agosto de 2010).

<sup>330</sup> Boumedi es fundador y director del canal de radio marroquí *Hit Radio*. Tras sus estudios de marketing y comunicación en Francia, volvió a Marruecos con la idea de su creación, destinada a los jóvenes. Tuvo que esperar más de una década (2006), hasta que se reformara la ley audiovisual, para lanzar el canal (que no profesa ninguna ideología política o religiosa). Su canal ha sido sancionado múltiples veces por la Máxima Autoridad de la Comunicación Audiovisual. Un artículo de *El País* difundió la noticia de una de las sanciones en 2008, “‘La voz de Satán’, silenciada” de Ignacio Cembrero, 26 de septiembre.

Ce sont des barreaux invisibles que nous n'arrivez pas à dynamiter qui sont responsables de votre découragement. Vous sentant prisonniers d'un pays dont vous pensez qu'il vous rejette, vous voulez le fuir. (2009: 179)

Lo que provoca la huida es la sensación de hallarse prisionero en su propio país que les rechaza. Esta desilusión y malestar en toda la sociedad también forman el eje central de la carta de la joven Hajar Issami que ve y escribe las miserias de sus conciudadanos. Destaca las verdades que hieren, una pérdida de identificación y un malestar social que se ha arraigado:

Ils sont tous là, loin de ce que leur impose le Maroc, comme religion, comme modèle, ils sont tous dans la rue, moi aussi, schizophrènes, menant une vie plate, sourde malgré l'effervescence qui bouillonne au fond d'eux. (2009: 70)

Se percibe este lento descontento que va acumulándose en la juventud que no ve esperanza en su entorno y ve en la emigración la única solución. Advierte la gran pérdida para Marruecos de esta salida masiva (o su deseo extendido) con la mirada hacia Europa. Como si predijera la naciente “revolución árabe” que se desató en múltiples países del Norte de África a principios de 2011, el narrador de la carta “Ito” acaba con la esperanza de recuperar las múltiples voces silenciadas y ahogadas, de que su cólera y tristeza dieran lugar a un renacimiento.

Es interesante vincular este concepto del lugar alienador y prisionero, que no da frutos a la juventud errante, con lo expresado por el escritor trinitense Earl Lovelace en su entrevista con Kelly Hewson. Señala la necesaria consonancia del lugar con el espíritu de la gente y la responsabilidad del primero en satisfacer a sus habitantes, en darles un sentido de orgullo y plenitud:

The place must produce reflections of itself. It must be the vantage point from which you look at the world. The place is not just a place in the world where everything from outside comes and you consume [...] the place itself must organize itself [...] including helping people see themselves in this place [...] as a means of critiquing our existence and contributing to it. Place has to take responsibility for being a place. How do we make a living, dealing with poverty, education, culture [...] with the spirit of the people? (Hewson 2003)

La carta “Ma chère enfant” de Sanna Elaji también invita a una reflexión introspectiva sobre un Marruecos hipócrita, dualista, sin modelos ejemplares y concretos para los jóvenes. De nuevo, la narradora exhorta al individuo a ser un elemento activo en el cambio y a no esperar para simplemente subir a la ola de cambio. Anima al lector a disfrutar del presente y del placer, como elemento regenerador y constructor: ¿por qué deberíamos matar nuestro derecho al placer?, ¿por qué consideramos el placer como un defecto o un crimen?, se pregunta (2009:132). Tal como afirmaba Earl Lovelace, Elaji aboga por un “ideal marroquí auténtico” que pueda guiar a la población. La narradora critica como modelos imperantes (y falsos) al inmigrante o la gente corrupta que escala la jerarquía del éxito sin esfuerzo ni mérito: “Il y a l’immigré qui revient chaque été au volant d’une belle voiture, avec au bras une belle blonde et dans sa valise une liasse d’euros qu’il distribue sans compter” (2009: 132). Elaji coincide con Lovelace en cuanto a la necesidad de crear nuevos mundos capaces de alimentar las perspectivas de los jóvenes. También exhorta a no ver el arte y la cultura como un lujo o algo inmoral sino como una inspiración esencial que irriga la mente y llena la vacuidad. Es esta visión renovadora, crítica, esperanzadora la que escasea en las representaciones de la migración tanto de la literatura española como de la marroquí. Esta colección, por lo tanto, se destaca por su particular perspicacia y compromiso al abordar un tema algo trillado por su actualidad, además de la atención excesiva de que es objeto.

En la antología *Lettres*, varias cartas también se centran en los problemas y desafíos que emergen en el país de residencia (Holanda, Francia, Bélgica, España) donde se posicionan los narradores y desde donde interpelan el país de sus padres y este pasado que constituye parte de su presente. En la carta de Fadwa Islah dirigida a su prima en Marruecos, la narradora se queja de las dificultades de vivir en París (problemas económicos, la soledad, el clima) pero también exhorta a su prima a no sucumbir a los roles establecidos para la mujer. Por lo tanto, le anima a seguir con sus estudios de cine a pesar de las críticas y desaprobación recibidas. La carta rompe con muchos temas tabú en Marruecos, tales como la sexualidad y la obsesión con la virginidad, o la superstición y la práctica de magia negra. Desde su distanciamiento en Francia, critica la doble moral y la hipocresía que reinan en Marruecos, sobre todo en cuanto a las repercusiones para la mujer. Es más, su invisibilidad en Francia le lleva a extrañar y alabar el trato de los hombres marroquíes (2009: 61) y a las mujeres



(descritas como “bombas atómicas”) que han elevado “el sexo al rango del arte” (2009: 62). Sin embargo, percibimos que este intento por reivindicar cultural y sexualmente la “cultura marroquí” sólo reproduce las representaciones orientalistas del Otro y no cuestiona la arraigada tradición patriarcal que restringe los roles aceptables en la sociedad.

Para acabar este apartado sobre *Lettres* y el vínculo estrecho y estructurador de la migración en dicha colección, nos remitimos a la carta de Omar Berrada a su hija de once meses en donde plantea el desafío de llevar una vida con múltiples existencias y pertenencias, un mestizaje en un mundo que erige y fortalece cada vez más sus barreras y fronteras y recurre a ideas puristas en el intento por excluir al Otro no deseado. El narrador no sólo se detiene en las políticas de hostigamiento que han de afrontar los inmigrantes (en Francia), sino también los problemas de identidad y lenguaje que asolan a Marruecos, un tema que hemos explorado en todo el capítulo. Recuerda, a su vez, la pluralidad que caracteriza todas las naciones:

[Los países europeos] renvoient l'étranger chez lui pour ne voir à quel point on le porte à l'intérieur de soi-même. Le refoulement à la frontière cache mal le refoulé culturel. Combien de Méditerranéens du Nord sont des Arabes qui s'ignorent? Combien de Marocains hors du tout soupçon descendent de lignées juives d'Andalousie? (2009: 48)

Como vislumbramos en otras obras, el recurrir a identidades esencialistas caracteriza también a muchas sociedades poscoloniales que luchan por desarrollar un nacionalismo híbrido donde todos los grupos de contextos históricos distintos encuentren su lugar en el panorama nacional. Berrada es consciente de que los brotes xenófobos [en Francia] llevan a “erupciones identitarias o religiosas” entre los hijos de padres inmigrados que no habían sido educados, sin embargo, en una cultura ancestral. Le preocupa el despertar de “este espectro dormido que se levanta al ser agredido”; una identidad defensiva y perdida desde el principio.

Berrada se distancia de la postura extendida de simplemente criticar la inmigración clandestina o bien de lamentarse sobre la tragedia inevitable que acarrea. Contextualiza la aspiración de “quemar” dentro del deseo imperioso de “un más allá”, “un deseo positivo de un encuentro y un mestizaje con el otro, un mestizaje que se vislumbra como el horizonte ineluctable del mundo” (2009: 50). Hay que reconocer que esta postura algo ingenua no indaga suficientemente en las desigualdades que provocan

este traslado forzado. Tal como señala Anouar Majid en su obra *Unveiling Traditions* (2000), si se reconoce la interdependencia de las culturas y pueblos del mundo y la amenaza del capitalismo global a la supervivencia (“survivability”) de todas las culturas, nuevas y progresivas identidades culturales podrían emerger como alternativas viables en la configuración de un mundo multicultural más armonioso (2000: 145).

Berrada es consciente además, de la pluralidad del Islam que habita Europa y su simplificación dañina por los políticos. Añade que en la vida real, no hay un Islam sino sólo musulmanes y que cada uno entre ellos construye sus pertenencias al negociar e interactuar con el mundo que le rodea (2009: 54). Esta negociación continua en la formación del yo propio también está recogida en el ensayo de Laila Karrouch, “We are all citizens of the world” y que citamos a continuación:

People say that I am very lucky because I live between two cultures, and I would say that, rather than two cultures, I live between three: Moroccan culture, Catalan culture and my own culture, which consists in taking the things which I like most from each of these, as well as from Castilian culture. For me, adapting does not mean leaving your culture behind, it means keeping it and adding on another, adopting it, understanding it, and [...] loving it [...] I would also like to invite local people to become immigrants in their minds. (Karrouch 2007: 106)

La idea de Omar Berrada sobre una tradición que se aleja de un solo pueblo, un “lore” sin el “folk” (terminología de W.T. Lahmon) entendida como “una cultura disponible, común a todos pero propia de nadie” en un futuro mestizo, merece mayor exploración. Se alinea con una identidad no vinculada con raíces sino con el fruto mismo, lo que presenta un buen punto de partida: “l’identité, ce ne sont pas les racines qui l’expriment. Car l’identité, c’est un fruit. Et les humains ne sont pas des arbres: ils savent renaître après les déracinements” (Berrada 2009: 52).

Coincidimos con Anour Majid quien advierte sobre la complicidad encubierta en los conceptos “virtuosos” tales como la hibridación o el mestizaje. La búsqueda de universalidad ha llevado la teoría a transformar la “catástrofe” de desplazamiento y desarraigo en virtudes. Afirma que la hibridez - la causa de tanto trauma en el Tercer Mundo - y el sincretismo son promovidos como los mejores modelos disponibles para desmontar las polaridades improductivas, inherentes en las narrativas totalizadoras de diferencia (y que son necesarias para una liberación gradual). Sin embargo, ambas

condiciones son efectos de las relaciones globales desiguales y su propagación irreflexiva corre el riesgo de convertirse en cómplice de la violencia sistémica infligida en millones de personas en todo el mundo (Majid 2000: 35). Mientras que hemos adoptado el modelo del mestizaje como una forma que abarque la pluralidad (desigual) de Marruecos, somos conscientes de la necesidad de un contexto y marco específico donde situarlo, para no reproducir una visión violenta y reductora de la nación o identidad.

A modo de resumen, este capítulo ha intentado situar la literatura marroquí dentro de un contexto poscolonial con un especial enfoque en la historia, lengua e identidad. Ha trazado brevemente la evolución de una literatura que es “una y diversa” a la vez; que refleja y configura una sociedad dinámica en continuo proceso de formación y transformación con fuerzas e intereses en competición. Hemos intentado esbozar, además, la fase inicial y evolución de la literatura “hispanomagrebí” con el empleo de algunas pautas exploradas por Claudio Guillén entre otros. Hemos propuesto la introducción de nuevas categorías donde situar las distintas literaturas emergentes en Marruecos, tales como “borderland studies” o “narrativa transcultural”. La importancia de la inmigración en esta literatura es uno de los hilos que recorre todo el capítulo. Como hemos ilustrado ampliamente en la literatura escrita tanto en español como en inglés, hay un marcado didacticismo que pretende advertir al lector del proyecto fracasado de la emigración. La estafa, el viaje en el mar y la muerte son por lo tanto, constantes en la obra. Hay que señalar de todos modos algunas excepciones que se sitúan concienzudamente en el *limine*, desde donde se ofrece una “visión doble” del proyecto migratorio en su complejidad. A través del estudio de la antología *Lettres* hemos presentado un modelo de mestizaje que posibilite la apertura o subversión de la literatura nacional (principalmente en árabe). Aplicamos su concepto como un avance hacia la aceptación y provecho de la diversidad y multiplicidad lingüística que caracteriza Marruecos.

Concluimos este apartado con algunos planteamientos que emergen del estudio de las literaturas nacionales en un mundo de intenso movimiento, heterogeneidad e interacción. Si nos alineamos con la propuesta de Cristián Ricci, la literatura hispanomagrebí intensificó su producción tras los sucesos trágicos en el Estrecho en el intento desesperado por cruzar a toda costa a Europa. ¿Podemos esperar un declive de esta literatura en los próximos años cuando esta fase dramática de la emigración ya no

repercuta con la misma intensidad en el imaginario social? ¿Emergerán algunas líneas críticas (poscoloniales) que desarrollarán unas pautas que vayan más allá del despecho y rencor, y que se comprometan a apropiarse del idioma español para hacerlo cargar las nuevas experiencias en un contexto disonante? En el caso de que este último se materialice, ¿qué repercusiones tendrá tanto en la literatura marroquí como en la española? ¿Llegará a subsumirse la literatura marroquí escrita en castellano bajo la literatura “marroquí” de inmigración, producida desde España? ¿Será esta última la etapa más madura de la literatura escrita en Marruecos?

Reconocemos que en este capítulo, no hemos dedicado suficiente atención a la traducción y el poder que ejerce en la identificación cultural. No nos escapa la ironía de usar como modelo de mestizaje una colección multilingüe (*Lettres*), que supuestamente representa las voces disonantes de Marruecos, pero que ha sido traducida al francés y publicada en Francia. ¿Se puede esperar en un próximo futuro una apertura y acogida de la convivencia multilingüística sin fuerzas agresivas y poderosas que se mantienen a costa de la pluralidad? ¿Son los términos “literatura de frontera” o “literatura transcultural” un mero intento (impuesto desde fuera) por evadir la realidad compleja de Marruecos y el control firme que ejerce el árabe, en connivencia con el francés? Estas y otras cuestiones merecen una mayor profundización para ahondar en la cuestión (multi)lingüística en Marruecos.

## Capítulo 6. Historias migrantes: voces enunciantes más allá del Estrecho

Tiempos malos acechan.  
Juan Goytisolo

Respetar las diferencias en exceso es peligroso, ignorarlas en exceso también lo es.  
Amin Maalouf

### 6.1. Transgrediendo fronteras a través de la imaginación

#### 6.1.1. La *fronterización* aplicada a la literatura nacional

But imagination changes mentalities, however slowly it may go about this.  
Edouard Glissant, *Poetics of Relation*

En los dos últimos capítulos, nos hemos detenido en las representaciones dominantes de la migración marroquí desde ambas orillas del Estrecho. Hemos observado que en gran parte, son las imágenes dualistas y esencialistas que predominan. Hemos resaltado algunas excepciones dentro del marco de la literatura transcultural, que abarcan imagotipos complejos desde cierto posicionamiento fronterizo, creando en el proceso un mayor acercamiento dialógico. Para sortear las representaciones mayoritariamente reproductivas, que no favorecen una subversión de los estereotipos, proponemos cruzar al otro lado, esta vez a las diásporas marroquíes en distintos contextos europeos, donde la literatura ofrece posibilidades creativas que subvierten/contrarrestan con los ejemplos hasta ahora abordados. Este capítulo espera establecer, entonces, cierto paralelismo entre el caso hispanomarroquí estudiado y una muestra marroquí “diaspórica”. Es posible que tal aplicación apunte a y anticipe, es más, la próxima etapa de la literatura de migración que está emergiendo en España. Proponemos, por lo tanto, una confluencia híbrida de voces disonantes que yuxtaponemos/reunimos en un intento de aplicación comparativa y transcultural, donde esperamos contraponer los discursos sociopolíticos que no cesan de suscitar miedo, sospecha y rechazo hacia grupos considerados como peligrosos. La problemática de las

categorizaciones y etiquetas que se multiplican para calificar la “nueva” literatura de “migrantes”; los discursos polarizantes y contraproducentes sobre la integración, la creciente asociación del terrorismo con el Islam confluyen en las creaciones literarias que desmienten los estereotipos reproductivos y confrontan las sociedades respectivas con sus aprehensiones y mitos.

Para indagar en las representaciones de la migración marroquí en/desde Europa, el caso holandés resulta particularmente sugerente. A principios de este siglo, varios sucesos desafortunados y trágicos catapultaron a los musulmanes en la vista pública holandesa. En 2004, el cineasta Theo Van Gogh fue asesinado por un holandés de origen marroquí, lo que tuvo repercusiones inmediatas en la configuración de la imagen del Islam en Holanda (esto no quiere decir que la xenofobia no era perceptible antes). En 2005, varios miembros del grupo islamista *Hofstad* fueron detenidos y condenados por vínculos con una organización terrorista. Entre 2004 y 2005, la Policía Nacional registró más de 30 casos de violencia contra mezquitas y escuelas islámicas en una serie de actos de represalia (tanto desde lados islámicos como anti-islámicos). Los sondeos no tardaron en reflejar la creciente tensión y rechazo a través de cifras inquietantes, que indicaban el miedo a atentados terroristas o la creencia de la incompatibilidad del Islam con Europa. Los escritores y artistas no quedarían al margen de estas incidencias. Es en este entrecruce de imágenes contrapuestas donde se sitúa y emerge nuestra muestra de obras marroquí-holandesas. Los ejemplos literarios responden no tanto a un común pasado de relaciones ambiguas y rivales (como el caso hispanomarroquí) sino que se alinean directamente con las tendencias internacionales de gran actualidad que proyectan el Islam como una amenaza y un problema. En este sentido, nos parece de suma relevancia recalcar algunos discursos sociopolíticos que se decantan por esta imagen negativa.

Este ambiente de tensa configuración nos lleva a detenernos obligatoriamente en las respuestas literarias a la amenaza real y ficticia del terrorismo, su asociación con el Islam, y las repercusiones en los colectivos de migrantes musulmanes. Para este propósito, elegimos tres obras de posicionamientos diversos, cuyo punto de partida es Marruecos y cuyo alcance y destino es Europa. Los tentáculos del terrorismo (islámico) han cobrado vidas tanto en España como en Marruecos: ¿qué posturas adopta la ficción, y qué alcance tienen las representaciones?

Sin obviar nuestro principal objetivo, a saber las representaciones hispanomarroquíes de la migración (marroquí), también echamos mano de una

selección ecléctica de relatos diaspóricos para valorar el “heteroimago tipo internacional” de la figura del español. En no pocas ocasiones, los autores “marroquíes” emplean la figura del español tanto para construirse como para incidir en una crítica del tratamiento español del migrante marroquí. En este sentido, la aplicación comparativa arroja luz sobre imágenes de gran creatividad que mezclan el pasado y el presente hacia cierta revisión de la construcción histórica e identitaria nacional.

El interés e importancia de este capítulo que se ocupa de obras producidas más allá de las fronteras españolas yacen también en la significativa influencia europea en las percepciones y representaciones españolas. El grado de interpenetración no escapa a los críticos e investigadores tal como expresa elocuentemente el profesor José Manuel Querol Sanz en su ensayo “El otro magrebí en la literatura española”:

Los relatos sobre pateras e inmigrantes en la posmodernidad opulenta de los noventa y primeros años del siglo XXI adolecen de “cercanía”, paternalista o no, del conocimiento antropológico e histórico de nuestro vecino del sur. Su patrón y fuente de documentación está más conectada con la percepción francesa y con los disturbios en las *banlieues*, con la imagen de los inmigrantes turcos en Berlín o con la literatura generada en EEUU sobre los “espaldas mojadas” que con la experiencia de contacto intercultural en Algeciras, Ceuta o Melilla, que a fuerza de ser diario y desde siempre, parece menos poético-novelesco. (2010: 68)<sup>331</sup>

Estas son algunas de las líneas principales que proponemos en este último capítulo de la tesis, que pretende conectar España-Marruecos con el panorama europeo.

### **6.1.2. La construcción de una Europa de miedo y fronteras**

En su obra *La gran migración* Hans M. Enzensberger plantea una situación límite para poner al descubierto la histeria infundada que caracteriza a Occidente frente al tema de la inmigración. Invita al lector a imaginar un bote salvavidas abarrotado de

---

<sup>331</sup> Resaltamos, es más, que los propios autores “migrantes” en España también recurren a su contraparte “europea” (es decir, son influenciados por otros “escritores migrantes”) para contar su realidad desde la ficción. A modo de ejemplo, citamos la obra *Zeida de nulle part* de Leila Houari, referencia que aparece en *L’ultim patriarca* de Najat el Hachmi. De manera más directa y desde el título mismo, recalcamos *Cartes al meu fill. Un català de soca-rel gairebé* de Said El Kadaoui, cuyo título (“un catalán de pura cepa, casi”) fue inspirado en el ejemplo británico de *The Buddha of Suburbia* (Hanif Kureishi, 1990).

náufragos. ¿Cómo deben reaccionar los ocupantes ante los intentos de otros por subir, lo que amenazaría con hundir el bote con toda su carga? (1992: 28). Enzensberger afirma que no es coincidencia que la parábola del bote salvavidas reaparezca en el discurso político en torno a la gran migración y en este caso en torno a la pretendida constatación de un hecho: “el bote está hasta los topes”. No es la veracidad de su contenido lo que es importante para los que lo evocan, sino el fantasma que se insinúa:

Por lo visto, muchos europeos occidentales imaginan que están amenazados de muerte. Comparten su situación con la de un náufrago. Se limitan a invertir la metáfora. En este caso, son los asentados quienes creen ser “boat people” en plena huida, emigrantes hacinados en las bodegas o albaneses famélicos en un buque fantasma abarrotado. (1992: 29)

Tal evocación del peligro del naufragio permite justificar un comportamiento sólo imaginable en situaciones extremas. Esta estimulante parábola ofrece una postura apropiada para indagar en las actitudes cada vez más proteccionistas y defensivas de Estados ante cualquier amenaza percibida a su frágil bienestar. A continuación, enumeramos brevemente algunos sucesos concretos que reflejan los fantasmas de invasión, riesgo y peligro que acompañan las imágenes de la migración.

Para citar un caso reciente, en 2011, varios países europeos impusieron rígidos controles sobre el libre movimiento dentro del mercado común europeo, llevando a algunos (el Ministro de Asuntos Exteriores italiano, por ejemplo) a poner en duda el futuro de la Unión Europea. Ante el flujo incrementado de refugiados y emigrantes del Norte de África tras las revoluciones e insurrecciones en varios países árabes (Túnez, Libia), se desató un “juego proteccionista” en la frontera entre Francia e Italia, en un intento mutuo por quitarse encima el “problema” de refugiados que llegaban en números considerados alarmantes. Poco después, Dinamarca decidió volver a introducir controles en su frontera con Alemania y Suecia, desafiando y vulnerando así el principio de libre circulación y movimiento dentro de la zona Schengen. El Presidente de la Comisión Europea, José Manuel Durao Barroso expresó dudas (de manera débil y pusilánime, sin embargo) sobre si el país estaba actuando acorde con la ley europea e internacional, y la “posibilidad” de llevarle ante la Corte Europea de Justicia.<sup>332</sup> Nos

---

<sup>332</sup> Dinamarca justificó su decisión como una medida en contra del crimen internacional y la mafia proveniente de la Europa del Este. En un artículo aparecido en *The Guardian Weekly* Ian Traynor añadió



interesa valorar la repercusión de políticas como éstas en la literatura: ¿cómo incide la figura del migrante en la literatura nacional?, ¿cómo son recibidas obras de autores “migrantes”? Resulta oportuno considerar brevemente algunos casos europeos para indagar en la presencia migratoria en el mapa literario nacional.

### 6.1.3. La ausencia de la figura migrante en la literatura nacional

Nos interesa trazar brevemente la institucionalización del *estatus migrante* en las literaturas nacionales; es decir, la estrategia de hacer del “migrante” una condición permanente, convertir la provisionalidad en un estatuto fijo. Esta “condición” ideológica se refleja no sólo en el silencio y ausencia de la figura migrante en las literaturas “nacionales” sino también la amplia gama de etiquetas y categorías (ambiguas y vacías en su gran mayoría) que se emplean para diferenciar los escritores de múltiples procedencias respecto del canon literario nacional que se pretende *proteger*. Cabe recordar que el término “Europa” no es una entidad intrínseca o naturalmente homogénea (religiosa y culturalmente) sino que es una construcción histórica y política que busca conservar su configuración a través de demarcaciones respecto al exterior. Como destaca Susan Arndt, en términos de estructuras políticas, pautas identitarias y procesos culturales, Europa se ha configurado, sin embargo, como un “trans-espacio”, y la formación de nuevas diásporas que han re-situado las fronteras internas y externas de Europa es sintomática de ello (Arndt 2009: 104).

El término “migrante” suscita asociaciones ambiguas, desde la imagen positiva de cosmopolitismo y aventura a reacciones defensivas contra los llamados “dirty foreigners”, o “falsos solicitantes de asilo” (Papastergiadis 2004). En *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts*, el sociólogo Zygmunt Bauman aborda a los inmigrantes como desechos de la modernidad “marcados para la destrucción” (2004: 59).<sup>333</sup> Los describe como productos de la sociedad de consumo, que necesita contenedores de basura y cabezas de turco a quienes culpar de las acciones de terroristas, de la propagación de pandemias y de los fallos de la economía. En su exploración del

---

que tal decisión se podía interpretar como una concesión al partido de extrema derecha cuyos votos eran indispensables para que la coalición pudiera aprobar su presupuesto además de las políticas impopulares sobre la asistencia social o jubilación (Traynor 2011: 4).

<sup>333</sup> Bauman, Zygmunt (2004) *Wasted Lives*. Cambridge, Polity Press.

contexto alemán, la socióloga Czarina Wilpert señala los apuntalamientos e implicaciones de los distintos términos empleados en clasificar al “migrante”:

The terms used in describing immigrants are crucial not only because they reflect the ideologies underpinning regulations and laws but also because they are indicative of the general framework of classification through which borders between proper and improper, order and chaos, friend and enemy, host and guest are drawn, which in sum designate who can be admitted to the domain of friends. (Wilpert 2005: 138)

Nos interesa valorar hasta qué punto la “inmigridad” (condición permanente de “migrante”) se ha arraigado en las etiquetas empleadas para calificar la literatura producida por escritores con un pasado de migración. A principios de los años noventa, Leslie Adelson se había mostrado crítica con la (recepción de) la literatura *Auslander* en Alemania producida entre los años sesenta y ochenta, que fue acogida como un enriquecimiento de la “literatura alemana”.<sup>334</sup> La describió como “una ilusión etnocéntrica”<sup>335</sup> ya que en realidad no se permitió a estos complementos migrantes cambiar o interrogar el canon de la literatura alemana moderna:

Once we imagine difference to reside outside an alleged German center, as implied by “Migrantenliteratur” or any of the other contending terms, we preclude rigorous analysis of the construction of differences in their social, historical, political and cultural specificity. (Adelson 1990: 384)

---

<sup>334</sup> Leslie Adelson (1990) nota que “when one claims that foreign writers have been successfully integrated into German literature, one sees this writing as an addendum, an appendage that attests to cultural pluralism. What goes unchallenged are the epistemological and political implications of the notion that German literature has at its centre something distinctly German to which foreign elements can be added or subtracted” (Adelson 1990: 382). Si uno rechazaba o acogía estos elementos en el conjunto (alemán), la ideología dominante no se veía amenazada con este mero complemento de diferencia étnica y cultural. Susan Arndt (2009) también insinúa estas interferencias interculturales aún cuando hay un silencio y rechazo intencionales – “it is not simply a matter of “white” national cultures in Europe being abrogated, appropriated, and therefore creolized vis-à-vis diasporic presences. It is rather, that the “dialogicity” occurring between dominant and diasporic cultures is also constituted by the fact that the latter also affect and re-situate the cultures of the countries of residence – even if (in willed ignorance) largely unnoticed by the mainstream culture” (Arndt 2009: 110).

<sup>335</sup> Según Cantoni, el etnocentrismo se basa en la “ilusión de que nuestro etnos constituya [...] el centro del universo cultural, el núcleo paradigmático de normas, instituciones y valores en torno al cual giran, para su mayor gloria, todas las demás culturas como meros satélites” (apud Urrutia 2000: 56).

Adelson, al igual que Amelia Sanz o Sandra Ponzanesi destacan la inutilidad del término “migrant writing”.<sup>336</sup>

Resulta útil profundizar en el ejemplo alemán y la producción literaria en el contexto migratorio de los años sesenta y setenta ya que es un antecedente significativo de la construcción discursiva que se ha consolidado en los distintos contextos nacionales. Se ha empleado desde entonces hasta ahora más de seis términos sin haber llegado a ningún consenso: *Gastarbeiter* o *Auslanderliteratur*, *Minderheiten Literatur*, *interkulturelle Literatur*, *migranten* o *Migrationsliteratur* (Blioumi y Beller 2007: 368). En los estudios más recientes, el vacío y confusión son también más que evidentes. Vale la pena citar una muestra (arbitraria) para señalar las acepciones y algunos intentos por subvertir las etiquetas: “Swedish `immigrant literature`” (Nilsson 2010); “New German and Dutch Literature” (Minnaard 2008); “Greek Migration Literature” (Blioumi 2007); “Multicultural Literature in Italy” (2007); “Immigrant Muslim Writers in Germany” (G Stoll 1998), etc. Tal como subraya Susan Arndt, los términos adoptados para categorizar disciplinas académicas como “nuevas literaturas inglesas”/ “nuevas literaturas en inglés” o “literaturas francófonas”, para citar algunos ejemplos, también son controversiales. Generalizan y homogeneizan espacios literarios divergentes y se caracterizan por una retórica de “otredad” que presume implícitamente la existencia de una norma literaria, un centro literario que corresponde a conceptos ya anticuados como “literatura nacional” a la cual, al fin y al cabo no pertenece ni el “otro” en la diáspora ni en su tierra de procedencia. Estos tipos de simplificación, exclusión y demarcación revitalizan el orden simbólico occidentalizado de centro y periferia, del “Occidente y el resto” y por lo tanto parece domesticar la complejidad de redes culturales y literarias globales (2009: 116).

En el contexto alemán, francés u holandés, los críticos y escritores (los llamados “migrant writers”) critican el silencio sobre el tema de la inmigración o la ausencia de la figura del migrante en la literatura “nacional”, como ya hemos explorado en el tercer capítulo de esta tesis. Nos parece relevante reproducir brevemente esta dimensión para situar el presente argumento. En su artículo “Los inmigrantes no existen” (2008), Tahar

---

<sup>336</sup> Ottmar Ette (2004) por su parte concibe la literatura como un medio transnacional de almacenar conocimientos transculturales de vida y sugiere una re-ubicación del concepto de la “literatura nacional”. Tal como Adelson en 1990, mantiene que la literatura de migración no puede añadirse simplemente a la “literatura nacional” ya que la transforma fundamentalmente. El vivir entre dos culturas influye en la obra del autor tanto en el contenido como la poética: “the permanent situation of migration corresponds to a long-term language movement of migration between cultures, creating a potentiated literature in motion on the level of content and expression, and also a literature without a permanent domicile” (apud Arndt 2009: 116).

Ben Jelloun reflexionó críticamente sobre este silencio. Abdelkader Benali ha criticado esta ausencia en sus múltiples artículos para el contexto holandés y finalmente, desde el contexto griego y alemán, son Aglaya Blioumi y Manfred Beller (2007) en su artículo “Migration Literature” quienes observaron que eran más bien los hijos de migrantes quienes eran los testigos directos de la situación migratoria. Los ejemplos literarios que hemos seleccionado responden fielmente a esta última observación, con objetivos explícitos de los autores en algunos casos, de dar voz y contar la experiencia olvidada o nunca contada de los primeros “guest workers” que llegaron a Europa en los años sesenta y setenta.

Ben Jelloun observa que quizá muchos escritores ven la inmigración como un fenómeno pasajero o superficial, como una especie de mal necesario o una cosa llamada a desaparecer. Esta “permanencia” sigue siendo una realidad difícil de asimilar tal como muestra el leitmotiv del “retorno del moro” en los ejemplos estudiados además de las tipologías confusas, cambiantes y ambiguas empleadas para subrayar esta provisionalidad impuesta a largo plazo. Se supone que con la integración y fusión de las siguientes generaciones esta literatura (de migración) estaría llamada a desaparecer. Ben Jelloun se preocupa ante este silencio instalado en la “literatura francesa”, representativa de un país con una larga tradición migratoria:

Los inmigrantes no existen. Al menos, a juzgar por las novelas francesas de los últimos tiempos. En cambio, las páginas de periódicos y revistas hablan de ellos, sobre todo cuando se producen dramas y crisis. Es más, se habla más de los clandestinos que de los inmigrantes establecidos legalmente.<sup>337</sup>

Para el contexto francés, Ben Jelloun repite que son los hijos de los inmigrantes los que dan testimonio de la migración a través de la escritura, y que esa literatura testimonial, sobre todo centrada en la condición de la mujer, no ha tenido mucho éxito.<sup>338</sup> Pregunta: “¿quiere eso decir que a los franceses no les interesa ese aspecto de

---

<sup>337</sup> *El País*, 22 de marzo de 2008.

<sup>338</sup> Ben Jelloun siempre se ha mostrado crítico con respecto a la inmigración en Francia. En una entrevista con Georgia de Chambaret, responde a la pregunta –“To what extent has the situation improved for a Moroccan living in France today, compared to back then [1970s]?” con la aseveración de que no se podía hablar de una mejora ya que la inmigración siempre había sido una experiencia mala en Francia – “immigrants have never formed a community that is recognised, taken into consideration, defended – it’s as if they were being given charity. To understand immigration in this country, you have to go back to the colonial period which gave permission to France to help herself to workers whenever she needed them” (*Banipal* 2010: 194).

la sociedad de su país?”. Advierte que si se caracteriza al autor como testigo de su época, los escritores franceses de hoy no están siendo testigos de la realidad de la inmigración. Esta aseveración tendría un paralelo en los comentarios del crítico literario Ricardo Senabre en su reflexión sobre la novela española contemporánea. Aunque no hay una mención específica de la temática migratoria, vale la pena enfatizar la marcada ausencia y divorcio entre los problemas de la actualidad y los temas novelísticos:

[...] frente a tanta rememoración solipsista, acompañada a veces por piruetas metanarrativas para ajustarse a la moda de la últimas corrientes narratológicas, los principales problemas de la actualidad, que se hacen patentes una y otra vez en las continuas encuestas que realizan diversos organismos, permanecen ausentes de la novela, y asoman, en cambio, día tras día, en el cine y los reportajes periodísticos. Sería malo volver a un realismo trasnochado y facilón, pero es aún peor este divorcio, este distanciamiento que empuja a los novelistas a dar la espalda a la realidad.<sup>339</sup>

Ben Jelloun postula que el silencio o más bien el desfase entre la realidad y las representaciones ficticias se deben al hecho de que “los inmigrantes se han vuelto o invisibles o molestos. Afirmo que existe el miedo a hacer novela social o, peor aún, psicológica.”<sup>340</sup> Añadimos que la creación y existencia de “guetos” en las sociedades europeas tampoco facilitan la convivencia entre “nativos” y “no-nativos”, por lo cual resulta más difícil acceder o penetrar el mundo del “otro” vecino, que es apartado y escondido, y por lo tanto, “invisible”. Esta ausencia de la figura del migrante en la literatura refleja, en parte, la casi inexistencia de una convivencia plural, lo que traduce en cierta dificultad por representar al sujeto “migrante” en papeles normalizadores.

Podemos establecer cierto paralelismo entre “literatura de (in)migración” y el término literatura de la “commonwealth”, que fue cuestionado y rechazado por escritores como Salman Rushdie en los años ochenta. En su ensayo “‘Commonwealth’ literature does not exist”, recogido en *Imaginary Homelands*, Rushdie describió el término como insuficiente, que creaba un gueto exclusivo cuyo efecto era reducir el significado de la literatura inglesa a una categoría aún más estrecha, algo topográfico, nacionalista y (posiblemente) racialmente segregacionista. A sus ojos, lo que unía a los autores bajo aquella etiqueta era más bien su procedencia de países menos poderosos o

---

<sup>339</sup> Senabre, Ricardo. “Violencia y Cultura” en *El Cultural (El Mundo)*, 04/12/2003; <[http://www.elcultural.es/version\\_papel/LETRAS/8376/Violencia\\_y\\_cultura](http://www.elcultural.es/version_papel/LETRAS/8376/Violencia_y_cultura)>

<sup>340</sup> *El País*, 22 de marzo de 2008.

el hecho de pertenecer a comunidades desfavorecidas en los países poderosos. Para Rushdie, es de este contexto precisamente donde emerge lo novedoso en la *world literature* de hoy:

It is possible I think to begin to theorise common factors between writers from these societies – poor countries, or deprived minorities in powerful countries – and to say that much of what is new in world literature comes from this group. This seems to me to be a “real” theory, bounded by frontiers which are neither political nor linguistic but imaginative. (Rushdie 1998: 69)

Del mismo modo, podemos argumentar que la categoría “literatura de migración” establece una división y diferencia del resto de la producción literaria escrita en el mismo idioma. Reconocemos, junto a Rushdie, su posible adecuación a la llamada *world literature*, reconociendo los ecos, al mismo tiempo, del principio imaginativo que subyace en la construcción social y cultural de las categorías que están en la base de esta compleja relación dialógica entre *literaturas nacionales* y literaturas (in)migrantes o en relación a la misma *world literature*, tal y como lo enunciara en *Imagined communities* Benedict Anderson:

In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined. Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined. (Anderson 1983: 6)

Gran parte de los autores “de segunda generación” no sólo critican las etiquetas empleadas para distinguirles, sino que emplean su literatura para parodiar la sociedad receptora e inscribir su presencia en la historia “(inter)nacional”. En su ensayo “Een beer in bontjas” (“Un oso en abrigo de piel”), escrito en 2001, Hafid Bouazza, un escritor que emigró de Marruecos a Holanda con su familia a la edad de siete años, se resiste a los intentos de clasificación:

I will personally hang the next Dutch-man who asks me whether I feel ‘more Moroccan than Dutch or vice versa’ and fine anyone who calls me a ‘builder of bridges’ - I am not an architect. (Schiferli 2010: 93)

Bouazza rechaza rotundamente las etiquetas de los críticos para encasillarle - escritor marroquí, escritor marroquí-holandés - lo que para él, es incómodo y que compara a tener que andar con una chancleta y un zueco. Se sitúa, por lo tanto, en la escritura *tout court*, y no la “literatura con un bol de cuscús” (Shiferli 2010: 93). Bouazza critica, además, la categoría “allochtoon” para describir a los que no nacieron en Holanda o los que nacieron de padres emigrantes en contraposición a “autochtoon”; “del lugar” o nativo.<sup>341</sup>

Un interesante caso que subvierte todas estas categorías y los intentos de encuadrar o restringir la “ficción migrante” dentro de una construcción discursiva que condiciona su producción y recepción (como generador de biografías y como información auténtica sobre el grupo étnico al cual pertenece el autor), es la publicación titulada *Ik, Driss. Een Autobiografie* (2010). Dos escritores Asis Aynan y Hassan Bahara pasaron por/pretendieron ser un inmigrante marroquí que cuenta su experiencia en los años setenta tras su llegada a Holanda. Hasta el seudónimo elegido - Driss Tafersiti - resultó ser una broma/engaño ya que lo sacaron de la novela marroquí *El café de la playa* de Mohamed Mrabet, lo que pasó desapercibido para el público. Las historias se iban publicando periódicamente en la última página del periódico (de tendencia liberal) *NRC Handelsblad* y un año después, ganó el premio de mejor historia (del periódico) para el 2009. Fue entonces cuando decidieron publicar la serie en forma de una novela en la que emergió “la verdad” de esta “autobiografía” que había convencido a todos de su autenticidad. Se reveló así que Driss Tafersiti era, así pues, el seudónimo usado por estos dos escritores que se habían inspirado en las historias de sus padres y tíos, además de en la investigación que hicieron sobre aspectos de la vida de los primeros emigrantes: la música, los empleos, el sistema educativo, etc. Nadie se había dado cuenta del “engaño”, opinan Aynan y Bahara, porque la gente quería realmente creer que era la verdad.

En la publicación de *Ik, Driss*, se mantuvo la fachada de una autobiografía “real”, sometiéndose así a la comercialización y demanda por “historias auténticas

---

<sup>341</sup> “Allochtoon” es un eufemismo políticamente correcto en Holanda que se popularizó en los años ochenta, un período cuando las acusaciones de racismo se hacían fácilmente. Fue un nuevo sustituto para el término “gastarbeider” (trabajador invitado). Después de todo, se razonaba que un “gastarbeider” salía después de un tiempo, pero “esa gente” estaba aquí para quedarse. Ya no eran invitados, eran “allochtonen”. Este término nuevo, según los “autochtonen” les permitían tratar con la nueva realidad multicultural (Schiferli 2010: 93).

migrantes”. Es de interés añadir que durante los años noventa cuando la palabra “multicultural” aún entusiasmaba al público y el gobierno holandés dedicaba fondos cuantiosos a su promoción y avance, algunos (escritores) holandeses “nativos” también aprovecharon la atención y publicaron bajo seudónimos “árabes”. Como ejemplo, se puede citar el caso de un tal Yusef el Halal que publicó en 2004 *Man zoekt vrouw om hem gelukkig te maken* (*Hombre busca mujer para hacerle feliz*). Este fenómeno de la pseudotraducción es muy sintomático de la posición que ocupan las lenguas y las culturas en el sistema de relaciones interculturales de sociedades multilingües (Lambert 2006, Robyns 1999).

En su entrevista con la radio *Netherlands Worldwide*, los autores Aynan y Bahara constataron que querían contar las historias silenciadas de los años sesenta y setenta; representar imágenes de inmigrantes que no eran “old, clapped-out little men, shuffling along, bent over, looking at the ground” (Hoebink 2009), sino aventureros, jóvenes valientes con sueños y ambiciones.<sup>342</sup> Sobre el porqué de dotar la historia con un final feliz o “feelgood ending” (su personaje es abierto, receptivo, aprende holandés, se inscribe a cursos y se casa con una holandesa), que no sucede muchas veces en la realidad, responden que no querían participar en el debate viciado y desagradable sobre el multiculturalismo en la sociedad. Podemos añadir que su versión de final feliz sirve para desnormalizar el modelo problemático de miedo y rechazo que ha arraigado en el imaginario social. Este aspecto - recordar (y homenajear) el sacrificio de la primera generación de inmigrantes, revalorizar su experiencia, dar voz a esta historia no contada - está presente, además, en las obras de Rachida Lamrabet, Abdelkader Benali o Fouad Laroui, autores aquí estudiados. Constatamos, además, que la función de esta imagen del emigrante como valiente, aventurero, optimista, contrario a la normalmente representada como pobre, silencioso, cubierto de estereotipos negativos, sirve para mejorar la autoimagen de un grupo ante los ojos sospechosos del “otro” dominante que rechaza el “otro” en el “nosotros”.

Esta tendencia de inscribir en la memoria e historia “nacional” los sacrificios y experiencias de los primeros emigrantes se evidencia en gran parte de los textos. Resulta oportuno citar el relato-epistolario de Rachida Lamrabet, “Lettre à un garçon du quartier” (que forma parte de la colección *Lettres à un jeune marocain*), donde la

---

<sup>342</sup> Véanse la entrevista con Radio Netherlands en el siguiente enlace:  
<<http://www.rnw.nl/english/article/guest-workers-tale-feelgood-version>>



narradora intenta sacar al joven vecino, de padres inmigrantes, de su estupor y actitud indiferente.<sup>343</sup> Le recuerda el deber y responsabilidad que le incumbe tras los sacrificios y riesgos tomados por sus padres. El relato íntimo está escrito en primera persona desde la perspectiva de una joven de 12 años, también de padres inmigrantes, que lamenta la actitud errante e impasible de su vecino de la misma edad. La historia está salpicada de un aire lúdico y humorístico, y emplea la metáfora del espacio para señalar la vulnerabilidad, el miedo y desamparo de esta generación de padres inmigrados:

tu n'es pas un voyageur [...] tu n'oses pas à t'arracher à ces coins de la rue tant tu as peur. Tu n'es pas le citoyen du monde qu'on aurait voulu faire de toi. Tu es un petit garçon qui veut toujours délimiter son territoire restreint et tout ce qui est à l'extérieur n'est qu'un vide menaçant. Là-bas tu perds ta signification. Et donc tu flânes à travers tes rues et tu ne fais pas le deuxième pas, le pas auquel ton père et mon père ont donné la première impulsion. (2009: 103)

Dicho de otro modo, la narradora intenta enlazar la lucha, los sacrificios y sueños de la generación de sus padres con el trabajo que debería continuar la actual generación. Es consciente de los obstáculos que aguardan al siguiente paso, es decir, salir del camino errante en el cual están atrapados: “je trouve insupportable que lorsque nos pères ne seront plus là, l'idée disparaîtra”, dice a su joven vecino, y le exhorta a no olvidar los sueños que llevaron a sus padres a emprender la dirección de lo desconocido, lo prometedor, llena de obstáculos pero también de esperanza (2009: 204-5). Este ejemplo literario (marroquí-belga) se enmarca claramente en la tendencia extendida de recuperar las historias olvidadas de los inmigrantes, sobre todo ante el silencio y rechazo de la sociedad de acogida. Queda por ver si esta fase de memoria histórica cundirá en la literatura “española” escrita por las “segundas” y “terceras” generaciones de migrantes. Recalcamos que los autores marroquí-holandeses estudiados (Abdelkader Benali, Fouad Laroui) también se encargan de “documentar” o dar voz a los testimonios de la primera fase de la migración en sus relatos.

Constatamos no sólo el aporte de la literatura de migración a la noción de literatura nacional, sino los riesgos que emergen al aislarla o inscribirla como el “otro

---

<sup>343</sup> Este relato epistolar fue originalmente publicado en flamenco. Lamrabet (Marruecos, 1970) es jurista y “escritora belga de padres marroquíes”. Su novela debutante *Vrouwland (País de mujeres)* obtuvo el premio al debutante 2008. Su primer relato “Mercedes 207” consiguió el premio “Colour the Arts” en 2006. Su escritura se centra en gran parte entre la identidad europea y las raíces marroquíes. En 2008, publicó *Een kind van God (Hijo de Dios)*, que recibió el Premio “BNG Literature Award”).

literario”. Reiteramos que la literatura migrante, por su esencia misma como proyecto literario permite la experimentación en la creación de nuevas identidades. Estas ideas encuentran un eco en la aproximación a la literatura como “a transnational storage medium of transcultural life knowledge” de Ottmar Ette, lo que interviene en el concepto de “literatura nacional”. Tal como sucede para Adelson y otros, para Ette, la literatura de migración no es simplemente un “complemento” sino que actúa para transformar fundamentalmente la literatura nacional:

The permanent situation of migration corresponds to a long-term language movement of migration between cultures, creating a potentiated literature in motion on the level of content and expression, and also a literature without a permanent domicile. (Arndt 2009: 116)<sup>344</sup>

En el siguiente apartado, nos centramos en algunos momentos clave del debate político y social en Holanda, prestando particular atención a la configuración del migrante musulmán (marroquí) como el otro peligroso e inasimilable. Esta contextualización nos permite profundizar en las representaciones de escritores que ficcionalizan las interpretaciones discursivas sobre la inmigración. La inclinación inicial de incluir el contexto marroquí-holandés radicaba en el empleo literario de la figura (periférica) del español en la construcción de la *selfhood*. ¿Por qué esta fijación en lo español dentro del contexto marroquí-europeo? Este hecho consolida, de alguna forma, la mutua relación ambigua (de rivalidad) entre los dos grupos, que se extienden y se matizan al trasladarse a nuevos mapas literarios. Es más, por ser Holanda un país con una tradición más larga de migración, su caso ofrece algunas pautas que puedan anticipar y enriquecer el estudio de la emergente literatura de “migrantes” en el contexto español.

---

<sup>344</sup> Resulta útil corroborar la intervención de “la migración” en el canon literario nacional con el relato “To effervesce” de Charles Buchan, incluido en la colección “británica” *Diaspora City*. Aquí la forma y el fondo se fusionan en el intento de reescribir el presente desde la perspectiva del *outsider*, el intruso o el inmigrante en el margen. El narrador utiliza las letras del alfabeto para inyectar y encontrar un nuevo lenguaje que traduce la realidad. El argumento gira en torno a un inmigrante francés de origen africano que lucha por sobrevivir en Londres. El narrador Arnaud se detiene en la disolución que forma parte del proceso migratorio y la búsqueda perpetua por “esta parte muerta”. Este motivo se repite en varias obras “transnacionales” como se puede percibir en *The Mimic Men* de V.S. Naipaul, donde el protagonista Ralph Singh se encuentra errante en el Londres de los años cincuenta: “those of us who came to it lost some of our solidity; we were trapped into fixed, flat postures [...] Each person concealed his own darkness” (Naipaul 1980: 27).

#### 6.1.4. La inmigración y el Islam en el imaginario social holandés

Resulta útil contextualizar algunas narrativas (marroquí-holandesas) exploradas dentro del debate político-social sobre la migración para elucidar la estrecha (inter)relación entre el imaginario social y las imágenes reproductivas y productivas en los textos literarios. En este apartado, por lo tanto, nos detendremos en algunos sucesos clave (que provienen en gran parte de grupos de derecha), que han contribuido al ambiente tenso en los debates sobre la inmigración musulmana y la integración en Holanda. Conviene tener en cuenta el vínculo que establecen Ricard Zapata-Barrero y Teun van Dijk entre inmigración, discurso y racismo, “que es la línea de separación de la mayoría de los discursos reactivos frente a los discursos proactivos multiculturales” (2007:10). Según los investigadores, la lógica que produce gran parte de los argumentos es la de un *ellos* (negativo) y un *nosotros* (positivo).

En 1991 el conservador Bolkestein dio una charla pública en Lucerne, Suiza (más tarde publicado como artículo) en la que pidió una postura más rigurosa para la integración de minorías y en particular, los musulmanes. Tal como repetiría Ayaan Hirsi Ali una década después, advirtió que el mundo islámico aún tenía que vivir una Ilustración, siguiendo el modelo de los valores liberales de Occidente. En aquel entonces, el debate y crítica se centraban principalmente en el asunto de la emancipación de mujeres y la protección de minorías contra la intolerancia y la ideología represora que se asociaba con el Islam. Las afirmaciones polémicas de Bolkestein (entre otras tendencias) instaron al gobierno holandés a organizar un debate nacional sobre minorías para discutir los obstáculos a la integración.

Los artículos de Paul Scheffer (“El drama multicultural”) y Paul Schnabel (“La sociedad multicultural es una ilusión”) en 2000 influyeron decisivamente también en dramatizar el debate nacional con referencias al fracaso y alarma para caracterizar “el drama multicultural” en la sociedad holandesa. El debate sobre la multiculturalidad se convirtió en un fenómeno mediático (dramatizado) en el cual se difundía una amplia gama de reportajes sobre los problemas y deficiencias de las comunidades migratorias que luego determinó cierta correlación entre origen étnico (principalmente marroquí y antillano) y criminalidad, fracaso escolar o desempleo. El consiguiente discurso público engendró un debate oficial del “drama multicultural” en el cual el parlamento holandés

cuestionó su sistema de “pilarización”<sup>345</sup> y su eficacia en la integración y participación de minorías étnicas en la sociedad holandesa.

En 2002 durante una campaña electoral, el jefe del partido de extrema derecha “Lista Pim Fortuyn”, fue asesinado a tiros (disparado cinco veces a quemarropa) por “un activista de izquierda radical” que confesó querer negar a Pim Fortuyn el acceso al poder político, por considerarle “un peligro para la sociedad”.<sup>346</sup> El asesino, Volkert van der Graaf pretendía proteger a “buscadores de asilo, musulmanes y receptores de ayudas”. La muerte violenta de este político, crítico prominente del Islam y de la migración islámica, junto a otro asesinato (del cineasta Theo Van Gogh) en 2004, también crítico del Islam, no dejarían impasible al país, considerado por muchos como modelo de multiculturalismo.

En 2004 se estrenó la película *Submission Part I* de Hirsi Ali y Theo Van Gogh en el marco del programa televisivo *Zomergasten*, un filme que provocó grandes polémicas y, como consecuencia trágica, el asesinato del cineasta a manos de un “fundamentalista musulmán”, Mohamed Bouyeri. En su libro *Yo acuso. Defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*, Hirsi Ali reproduce la obra polémica, además de ensayos, artículos y una respuesta a las críticas que siguieron el estreno del filme. Termina el libro con una carta al cineasta asesinado donde resume el argumento principal que recorre su obra:

El Islam no está secuestrado por una minoría terrorista; el Islam está secuestrado por sí mismo; la doctrina del Islam y la manera en la que se practica constituyen el sustrato principal del crecimiento del fundamentalismo y por ende, también del terrorismo. (2006: 28)

---

<sup>345</sup> La pilarización tiene su fundamento en el ideólogo Abraham Kuyper (1837-1920) y caracterizaba la política holandesa hasta los años sesenta. Se trataba de cierta compartimentación en “pilares”, que caracterizaría a las distintas familias de pensamiento religioso, filosófico o público. Para Kuyper, todo holandés, “desde la cuna hasta la tumba” puede nacer, crecer, madurarse en el seno de su comunidad de origen, de su pilar.

<sup>346</sup> En 1997 Pim Fortuyn había publicado *Against the Islamisation of Dutch society. Dutch identity as Foundation* en la cual opuso la modernidad con el Islam: “whether we like it or not, modernity cannot escape at least an ideological battle with Islam”, advirtió. El autor Abdelkader Benali había criticado las propuestas públicas de Fortuyn, sobre todo la de abolir el artículo primero de la constitución. Tras el asesinato de Fortuyn en 2002, Benali pidió compromiso y responsabilidad de los autores en su artículo “Why do Dutch writers keep silent?”. Veía esa función (de responsabilidad) como una obligación a todos los escritores en su re-imaginación de la identidad holandesa.

Dentro de esta línea, Hirsi Ali aboga por la necesidad de tener en cuenta la clara interacción entre el atraso cultural de “buena parte de grupos musulmanes” y su atraso social en la política de la integración:

Los principios básicos del Islam tradicional, colmados de viejas costumbres del grupo étnico específico, chocan frontalmente con valores y normas elementales de la sociedad holandesa. El no hacerse cargo de los valores vigentes en la sociedad de acogida, en este caso aferrándose a las normas de la cultura de origen, aclara en gran medida el atraso socioeconómico en el que viven muchos musulmanes en Holanda. (2006: 45)

En su obra *Submission Part I*, la protagonista Amina, una musulmana devota, está rodeada de mujeres que sufren terribles abusos, violaciones dentro del matrimonio, incesto y castigos corporales, todos en el nombre de Alá. A las víctimas - que tienen los versos coránicos hirientes escritos en su piel como una condena - se recitan los pasajes del Corán para justificar los actos criminales respectivos. Tras relatar sus penas, las cuatro protagonistas cuestionan este sacrificio y sometimiento además del silencio de Dios ante su martirio. Cabe destacar, es más, que todos los nombres de las víctimas (Fátima, Aisha, Amina, Zainab) son importantes figuras femeninas en la vida del profeta Mahoma. En su respuesta publicada en el periódico *Volkskrant* (de tendencia centro izquierda) en octubre de 2004 tras la recepción y críticas que recibió su obra, Hirsi Ali reitera el punto de partida de su antagonismo contra el Islam: el nexo entre los preceptos del Corán (sobre la aprobación de la violencia hacia la mujer) y la práctica de los musulmanes violentos que se acogen a su credo cuando se cuestiona su comportamiento. Vale la pena reproducir sus comentarios ya que no se dista mucho del político controvertido Geert Wilders, quien también hizo un documental sobre la “verdad” del Islam:

Señalar las inconsistencias de un dios misericordioso que incita a maltratar a las mujeres obliga a los musulmanes a ver las deficiencias de su fe, adquirir conocimiento de la moral secular, y les hace posible adaptarse a la realidad. La crítica al Islam no implica el rechazo a sus creyentes, sino sólo de aquellos conceptos que, convertidos en actos reales, pueden tener consecuencias inhumanas. (2006: 180)

Hirsi Ali vincula el “enfoque pusilánime” del gobierno y su corrección política como impulsos a la violencia.<sup>347</sup>

Por su amplia reverberación en Europa (incluyendo las voces reaccionarias, aunque desacreditadas, de Giovanni Sartori o Oriana Fallaci) y su tratamiento (a través de imágenes tanto productivas como reproductivas) en la ficción, nos ha parecido necesario detenernos en estos sucesos tanto polémicos como trágicos, que sin duda, configuran la imagen y relación con el Islam en el imaginario social. Consideramos que las asociaciones (indiscriminadas) de grupos musulmanes con el atraso cultural, la violencia y el terrorismo, que restan importancia de las condiciones sociales desfavorables que arrinconan a tales colectivos a la marginación, como inadecuadas y contraproducentes para cualquier avance en el debate sobre el diálogo cultural. Cabe reiterar además, los ya citados análisis de Olivier Roy o Ana Planet Rueda entre muchos otros, que advierten sobre el peligro de esta visión culturalista que evade y oculta los problemas sociales tras un discurso xenófobo/anti-musulmán. Aunque la intención no es enumerar todos los partidarios sobresalientes de cierta islamofobia que han configurado o influido en percepciones públicas y hasta políticas migratorias, cabe citar brevemente el caso del político de derechas, Geert Wilders, quien reivindicó un cambio constitucional para prohibir “el Corán fascista” y propuso parar la inmigración procedente de países musulmanes e incluso pagar a los musulmanes para salir del país.<sup>348</sup> En su polémico documental de 10 minutos que defendió como un repaso por el Corán, Wilders advirtió querer mostrar “la verdadera cara del Islam”:

I see [Islam] as a threat. I’m trying to use images to show that what’s written in the Koran is living incentives to people all over the world. On a daily basis *Moroccan youths* are beating up homosexuals on the streets of Amsterdam.<sup>349</sup>

---

<sup>347</sup> Acaba su carta dirigida al cineasta con las palabras de su asesino Mohamed Bouyeri durante su juicio cuando confiesa que sus motivos han sido dictados por la fe islámica: la misma ley que me impulsa a cortar la cabeza a cualquiera que injurie a Alá o a su Profeta es la que me obliga a no arraigarme en este país” (Hirsi Ali 2006: 193).

<sup>348</sup> Traynor, Ian (2008) “I don’t hate Muslims. I hate Islam”, en *The Observer*, 17 de febrero.

<sup>349</sup> Ibíd (énfasis añadido). En aquellos momentos (2008), el líder Christoph Blocher del partido suizo (People’s Party) quien era victorioso en las elecciones, había dirigido simultáneamente una campaña para modificar la constitución con el objetivo de no permitir la construcción de minaretes en las mezquitas. Volviendo al caso holandés, a finales de junio de 2011, el tribunal de Amsterdam absolvió a Wilders de las cargas de incitación al odio y discriminación contra los musulmanes. Las encuestas indicaron que alrededor de sesenta por ciento de la gente estaba de acuerdo con su absolución, según un artículo de *The Economist*, el 23 de junio de 2011.

El experto del mundo árabe, Fred Halliday aborda “el nuevo fenómeno” de la islamofobia, y hace una clara distinción entre la intolerancia religiosa (su forma más antigua) y el racismo cultural. La confusión y distorsión semánticas que se vislumbran entre los dos - “I don’t hate Muslims, I hate Islam” en palabras de Wilders - son sintomáticos de la prioridad dada a factores religiosos en los debates sobre la inmigración. En su artículo “Islamophobia reconsidered”, Halliday recalca, por lo tanto, la relatividad histórica y las circunstancias actuales que reconfiguran los elementos de hostilidad:

The positing of a continuous, historic past of confrontation may not only be historically inaccurate but may ascribe cause to religion, an eternal factor, where other, more contingent and contemporary causes, may be at work. It also misses the point about what it is that is being attacked: “Islam” as a religion was the enemy in the past: in the crusades or the *Reconquista* [...] the attack now is against not Islam as a faith but Muslims as a people, the latter grouping together all, especially immigrants, who might be covered by the term. (Halliday 1999: 894)

Cabe añadir finalmente que hay quienes ven en el economista alemán Thilo Sarrazin un homólogo de Wilders por sus comentarios anti-islámicos. Con la publicación de su libro *Deutschland schafft sich ab* (*Alemania se destruye*), ha suscitado enorme polémica en un país que trata tensa y ambigualmente el tema de la inmigración e integración.<sup>350</sup> Entre sus ideas provocadoras, Sarrazin critica la alta fertilidad de las mujeres musulmanas, lo que concibe como un riesgo para la sociedad alemana (convierte al país en más tonto).<sup>351</sup> Los actos violentos vinculados con el Islam, y la

---

<sup>350</sup> En las palabras de Phillip Martin, Alemania es “a reluctant land of immigration” aunque se había convertido en uno de los primeros países a acoger a inmigrantes y refugiados en Europa. Lo que le distingue en el tratamiento de la inmigración es el énfasis en el estatus temporal y la “extranjería” de los inmigrantes. En los años ochenta, las encuestas revelaban el miedo que existía de una invasión de emigrantes. 62 por ciento de la población llegó a opinar que había demasiados inmigrantes en el país y que debían ser devueltos, según Meyda Yegenoglu (Ponzanesi y Merolla 2005: 138).

<sup>351</sup> Thilo Sarrazin, economista del *Bundesbank* y miembro del partido social demócrata así lo describe: “with higher relative fertility among the less intelligent the average intelligence of the population declines”. Una encuesta llevada a cabo por una cadena televisiva mostró que 95 por ciento de los encuestados no pensaron que Sarrazin se había ido demasiado lejos (“Sarrazin vs the Sarracens” en *The Economist*, 1 de septiembre de 2010). En “Tracing Hybridity in Theory”, Nikos Papastergiadis recuerda el pasado ínfimo del término en el siglo XIX y sus resonancias aún hoy en día. El término “eugenesia” fue acuñado en 1883 por Francis Galton para describir la ciencia del empleo de la genética para mejorar la calidad racial – ability was once again presumed to be hereditary and as this was an age of maximisation, successful adults were encouraged to breed” (2004: 173). La ciencia de “good breeding” que encontrará su apoteosis en el nazismo aún resuena hoy en día como evidencian los argumentos de

tensión y rechazo que provocan los colectivos musulmanes en las sociedades europeas encuentran una amplia y creativa representación y tratamiento en las narrativas de escritores “diaspóricos” (marroquí-holandeses entre otros), tales como Fouad Laroui o Abdelkader Benali.

#### 6.1.5. Los autores y sus textos

Truth brings the world closer to you. Lying brings you closer to the world.  
Abdelkader Benali

This is what we struggle to change - what others have seen or represented [...] people have to be in a position to present their own images. For too long, people have been defined by others and these images, over which they have no control, are being presented, represented and consolidated. There's no control over self.  
Earl Lovelace

Los términos empleados para abordar los contactos entre culturas y para dar cuenta de la diversidad y pluralidad en sociedades actuales, abundan: destacamos el multiculturalismo, mestizaje, cosmopolitismo, pluralismo cultural, criollización, transculturalidad, interculturalidad, entre muchos otros.<sup>352</sup> Según Amelia Sanz, el término intercultural implica “la idea de inter-relaciones e inter-cambios entre culturas diferentes, pero no tanto como objetos independientes (dos culturas en contacto) sino como interacción gracias a la cual esos objetos se constituyen y se comunican” (2008: 21). Cabe destacar, de todos modos, la idea de cultura propuesta por Todorov en su ensayo “El cruce de culturas”, donde subraya que no se puede concebir una cultura que no tenga ninguna relación con las otras. Una cultura sólo evoluciona mediante sus contactos, así que lo intercultural es constitutivo de lo cultural, añade (1990: 13). Para este filósofo y teórico literario, una cultura, en su propio interior, se constituye por un trabajo constante de traducción o lo que llama “transcodificación”. Esta traducción constante asegura el dinamismo interno de una sociedad. En palabras de Iurii Lotman,

---

Sarrazin. Como observa Papastergiadis, “the belief that intelligence and superiority are hereditary has yet to receive its final rebuttal and this keeps open eugenic probes into the status of hybrids” (174).

<sup>352</sup> En palabras de Tzvetan Todorov, la imagen de unidad y homogeneidad de que se viste una cultura “proviene de una inclinación de espíritu, no de la observación: sólo puede ser una decisión a priori” (1990: 13).



que concibe la cultura como una lengua (sistema de signos sometidos a reglas), la cultura

representa un mecanismo plurilingüe; ninguna cultura puede ser definida como una sola lengua [...] la elección de una lengua, la sustitución de una lengua por otra, la transcodificación de una lengua a otra, están en la base del funcionamiento comunicacional de una cultura. (1979: 26)<sup>353</sup>

En su caracterización de la cultura (sistema de signos), apunta como una de las actitudes fundamentales la tensión constante entre dos polos opuestos, estatismo/dinamismo (permanecer igual a sí misma y renovarse continuamente), además de unidad/pluralidad: “si la heterogeneidad de su organización interna es una ley necesaria para la existencia de toda cultura, no menos necesaria es la unidad, que la cultura logra a través de la auto-conciencia” (Lotman 1979: 31). Todorov se inspira en los principios de Goethe (y la literatura mundial) para precisar el objetivo de una política intercultural basada más bien en la importación de los otros que la exportación de sí. Afirma que el mejor resultado de un cruce de culturas es a menudo la mirada crítica que uno vuelve hacia sí; y no implica de ningún modo la glorificación del otro (1990: 18). Añadimos a esta aseveración la mirada aportada por el “migrante”, lo que hemos descrito en otra ocasión como “bizca”. Es una mirada sólo vuelta hacia sí, tras una doble (o múltiples) traducción. También nos parece relevante traer a colación “l’esprit migrateur” que apunta Pierre Ouellet: aclara cómo desde la perspectiva intercultural adoptada, se estructura la relación del yo con el otro, entremezclándose en una suerte de movediza intersubjetividad.<sup>354</sup>

Entre las figuras propias de la interculturalidad en un texto literario, enumeradas por Sanz, nos interesa destacar lo siguiente: las distribuciones espaciales y la función emblemática de los lugares reveladores de una construcción de sentido,<sup>355</sup> las representaciones lingüísticas y las relaciones entre distintas lenguas, el efecto de

---

<sup>353</sup> Lotman, Iurii (1979) *Semiótica de la cultura*. Madrid, Cátedra.

<sup>354</sup> En palabras de Ouellet, “l’interculturalité qui caractérise nos sociétés postcoloniales entraîne de nouvelles formes d’expérience de l’intersubjectivité ou de relations entre soi et l’autre même en soi-même. Une autre éthique de la subjectivité se dessine, qui ne se fonde plus sur la stabilité ou le maintien du moi, mais sur la mouvance et la migration de soi”, en *L’esprit migrateur* (Montréal, VLB Editeur, 2005), p. 35.

<sup>355</sup> David Conte constata que la identificación del inmigrante con el espacio que ocupa revela hasta qué punto cuando concebimos lo otro como identidad, “un decorado espacial como connotación determinante de la misma”, está presente: “los lugares que ocupa el inmigrante y que forjan el imaginario semántico mediante el cual se le representa, poseen un valor decisivo para acuñar la imagen proyectada sobre el otro, y permiten delimitar sus márgenes de acción en las peripecias de la trama” (2010: 36).

estereotipos étnicos y sociales que desarrollan estereotipos discursivos, la inscripción doble y la alocución doble que el autor dirige a sus diferentes lectores potenciales de uno y otro lado de las culturas, el diálogo de citas, préstamos, calcos y desplazamiento de sentidos que el texto genera con y contra otros textos. Sanz hace mención también de “las transposiciones de situaciones de interculturalidad al plano temático de las relaciones amorosas y sexuales”. Por añadidura, podemos citar tensiones y contradicciones que debe solventar el ser, innovaciones obsesivas de la autenticidad, las resoluciones en formas de humor o de forma carnavalesca, etc. (Sanz 2008: 50). Estas características se traducen creativamente en los ejemplos estudiados. Para abordar los textos elegidos, nos apoyaremos también en las pautas de la imagología; en la interacción entre el imaginario social y la función de imágenes ideológicas y utópicas en las obras. Los autores aquí estudiados tienen todos una historia “en movimiento”, lo que complica y problematiza la aplicación imagológica propuesta por Moura. Nos detendremos en la imagen de *selfhood* que se construye a partir de la alteridad.

Cabe recordar las anotaciones del comparatista Claudio Guillén sobre las representaciones e imágenes (nacionales) en su ensayo “Tristes tópicos: imágenes nacionales y escritura literaria”. Ante su duda sobre si la literatura nos impide ver el mundo, plantea un espacio triangular cuyas coordenadas son la escritura, la imagen y la experiencia para establecer cómo la literatura se acerca (o se aleja de) al mundo ajeno.<sup>356</sup> A través de estos tres ángulos, el otro se materializa, se construye y se perpetúa a veces inmutable a través del tiempo. En esta sección, analizaremos algunas obras literarias y la construcción del otro y de uno mismo dentro del actual panorama de la migración, el Islam y Europa. Según Juan Goytisolo, todo texto significativo se sitúa en una encrucijada infinita de caminos, influjos, lecturas, tendencias, reunidos o amalgamados en un heterogéneo crisol. Afirma, por lo tanto, que la obra literaria es siempre impura y mestiza: “fecundada por sus contactos y roces con el acervo universal, sólo hay poligénesis, bastardeo, mestolanza, promiscuidad” (Goytisolo 1981: 56).

---

<sup>356</sup> Bajo “escritura”, Guillén incluye textos o escritos, [...] géneros que de entrada no son literarios o cuyos límites rebasan la literariedad, que van de lo fantástico a lo utilitario. Guillén describe la “experiencia” como la de espacios extranjeros, en la vida misma, sea individual o colectivamente: sucesos, percepciones, símbolos, conceptos - con su poso, sus secuelas, su larga estela en la memoria social. Finalmente, por “imagen”, entiende la idea que se hace de alguien o algo, una opinión general e impersonal; la concepción nacional que se desprende de un autor importante; el ambiente nacional o pequeño mundo que construye el conjunto de una obra de imaginación; lo que aparece como parte de una obra de ficción, mediante las opiniones manifestadas en ella (Guillén 1998, 2007: 336-7).

Hemos elegido una muestra de la obra del escritor marroquí-holandés Abdelkader Benali por su concienzudo posicionamiento entre el compromiso sociopolítico y literario, además de su esfuerzo por acercar a los distintos colectivos en su ficción. La cita que acompaña el subepígrafe la expresó Benali en una entrevista con Meijer en 2003 donde rechazó, él también, la etiqueta “allochtoon” para referirse a holandeses de “otro” origen étnico dentro de los debates sobre la identidad nacional. En sus múltiples entrevistas y artículos Benali ha repetido su deseo de contribuir al proceso de acercamiento intercultural y entendimiento mutuo a través de su literatura. Según el escritor, la literatura ofrece un espacio privilegiado para reflexionar sobre y experimentar con “la multiculturalidad holandesa” (Minnaard 2008: 219). Los textos explorados incluyen su primera novela *Boda junto al mar* (1996), y extractos de las novelas *Que salga el sol mañana* (2005) además de *La voz de mi madre* (“La princesa negra”) que fue publicada originalmente en 2009.<sup>357</sup> En estas novelas, hay una clara repetición de ciertos temas y motivos. Benali critica tajantemente por una parte las estructuras patriarcales y las tradiciones restrictivas del mundo cultural marroquí de su origen, enfatizando, por ejemplo, su rechazo contundente de la discriminación de género y, por otra parte, reivindica como una preocupación y responsabilidad comunes (y compartidas) la transformación cultural de una nueva Holanda. Es decir, pone al descubierto las dificultades desde ambos lados, con sus diferencias creadas y reales, y hace una llamada a la imaginación colectiva compartida en la realización del proyecto común inclusivo.

“I migrated to Europe with hope. Now I feel nothing but dread”, se titula un artículo de Benali publicado en el periódico británico semanal *The Observer* de 2010.<sup>358</sup> El autor se muestra consciente y crítico con la creciente brecha en los años noventa entre *allochtoon* (alguien originario de otro país) y *autochtoon* (originario del país), y las asociaciones del primero con la criminalidad, familias numerosas, el malvivir y el Islam. Benali rechaza como identidades falsas, las etiquetas de “autor musulmán” o “musulmán holandés” a las cuales intentan encasillarle. Cabe señalar que al contrario de

---

<sup>357</sup> Los títulos originales en orden de publicación son *Bruiloft aan zee* (1996); *Laat het morgen mooi weer zijn* (2005) y *De stem van mijn moeder* (2009).

<sup>358</sup> Cuando Benali viajó a España en 2000 para promocionar la traducción de su primera obra al español, quiso salir de noche y le negaron la entrada en una discoteca (*Nayandei*, del Maremagnum) de Barcelona, con la respuesta, “los árabes no pueden entrar”. No obstante, advierte tener una relación amor-odio con Marruecos y considerarse “un holandés con un nombre raro”. A contrario de Bouazza, intenta “construir un puente” con su escritura, que describe como una terapia: “¿quién se ha inventado el concepto de inmigrante? ¿quién hace esta terrible distinción?” (en Obiols, Isabel (2000) “Los árabes no pueden entrar” en *El País* 2 de febrero).

las representaciones españolas, en los ejemplos “holandeses”, hay una marcada reminiscencia de los tiempos pasados, cuando los inmigrantes no eran concebidos como un “problema”.<sup>359</sup>

La primera novela de Benali, *Boda junto al mar*, fue escrita en 1996 a la edad de 21 años. Tuvo una recepción entusiasta (Benali llegó a representar “el inmigrante ejemplar”), y fue nominada en 1997 a la prestigiosa *Libris Literature Prize*. Benali lo ganó, sin embargo, sólo en 2003 con su segunda publicación irónicamente titulada *Largamente esperada*. No es de sorprender que muchos críticos se centraran en su biografía<sup>360</sup> y origen en vez de las cualidades literarias de su primera obra y fue sólo en 2001 (cinco años después) que se publicó un análisis extensivo de su novela por el crítico Louwerse.<sup>361</sup> Es de interés señalar, además, que las entradas “Benali” y “Boda junto al mar” sólo se incluyeron en las dos antologías oficiales de literatura holandesa en el año 2004. El argumento de la novela es sencillo mientras que su forma y focalización son rompedoras e innovadoras: una familia marroquí que vive en Holanda (“Sesame Seed City”) vuelve a su pequeña aldea para celebrar la boda de la hija/hermana Rebekka. Desde el inicio, el lector se entera de que el novio desapareció el día de la boda en un momento de pánico y nostalgia por su vida de mujeriego, y se refugió en su burdel preferido donde disfrutó por última vez (literalmente) de los placeres de su favorita. En *Boda junto al mar*, hay una reconsideración crítica de aferrarse a tradiciones atrasadas, a normas y valores, que se renegocian drásticamente en el proceso migratorio. Los factores determinantes de género y generación son los que configuran tal re-negociación (Minnard 2008: 183).

La focalización de la narración se desarrolla desde la perspectiva de dos personajes opuestos: el experimentado conductor de un taxi que sabe todo de la región y sus habitantes, por un lado, y Lamarat (hermano de la novia), visto como “extranjero” que emigró de niño a Holanda. Los preparativos de la boda se emplean como pretexto para indagar en la sociedad marroquí, desde ángulos disímiles. Se revela tempranamente que el matrimonio de Rebekka con su tío Mosa fue un acuerdo entre hermanos a cambio

---

<sup>359</sup> Tal como recuerda el padre de Lamarat en *Wedding by the Sea*, en los años setenta los emigrantes marroquíes, junto con los pocos españoles e italianos disfrutaban de un lugar privilegiado entre las mujeres holandesas (1999: 25).

<sup>360</sup> El principal tema de interés era su ascenso asombroso en la jerarquía social; el traslado de la carnicería de su padre al mundo exclusivo de literatos aclamados (Minnard 2008: 182).

<sup>361</sup> El artículo se tituló “Zwartrijders in der Nederlandse Literatuur: het motief van de queeste in de migrantenliteratuur” y fue publicado en 2001 por Henriette Louwerse.

de la supervisión de la construcción de la casa del padre; “in return for the uncle’s services the father agreed to sail him over to Europe - Rebekka would be his oar” (1999: 104). Tras su desaparición, Lamarat tiene la misión (por orden patriarcal) de buscar al novio y salvar el honor de la familia ya que todos los invitados están reunidos y la novia tiene que ser desvirgada para cerrar el acto matrimonial. Con un ritmo acelerado, esperpéntico y humorístico, el narrador extradiegético nos conduce por las rutas y trayectorias de los distintos personajes. La (hasta ahora en un papel secundario) silenciosa Rebekka asume inesperadamente el protagonismo, sin embargo, cuando emerge al final para vengarse de su “deshonor” al invertir el ritual de sangre en la noche de su boda. Una vez devuelto su novio (borracho y dormido), realiza un acto de violencia irreversible: se convierte en mujer al dejar a su marido castrado. El castigado Mosa pasa sus últimos días en Europa donde muere apaciblemente.<sup>362</sup> Este final violento y simbólico despierta en el lector la conciencia de tradiciones perjudiciales y la necesidad de una ruptura terminante y transgresora que marque el inicio a una fase de “cicatrización” y superación. Es de interés subrayar la estrategia de emplear el tema tabú del sexo (desde múltiples variantes – masturbación, relación de hija-tío fuera del matrimonio), que aparece en varios relatos de autores “marroquíes” en la diáspora, para transgredir las normas patriarcales/religiosas que pesan más en la figura de la mujer. A modo de ejemplo, citamos el final de *L’últim patriarca* de Najat El Hachmi o el relato epistolar de Asis Aynan, recogido en *Lettres à un jeune marocain*.<sup>363</sup> Más adelante en este apartado, abordaremos otro ejemplo a través del relato “La princesa negra” de Benali.

Liesbeth Minnaard observa que la “búsqueda” (un motivo recurrente en la literatura de migración) determina la estructura de *Boda junto al mar* mientras que el desarrollo de la narrativa desconstruye simultáneamente este motivo. Entretejidos en la

---

<sup>362</sup> En su ensayo Rosemarie Buikema mantiene que la característica determinante de la novela *Boda junto al mar* no es el hecho de que fue escrito por un autor de habla holandesa cuyos padres son marroquíes, sino que es una evocación del proceso doloroso y divertidísimo a la vez de darse cuenta de que no existe un sitio donde se pueda pertenecer, aunque los políticos y los medios te hacen creer lo contrario (Ponzanesi y Merolla 2005: 184).

<sup>363</sup> La carta de Asis Aynan emplea con éxito la sexualidad (su despertar) como técnica subversiva y como muestra de rebelión en una adolescente de padres “inmigrados”. La narradora, residente en Holanda, escribe cartas de amor a su novio en Marruecos donde relata principalmente las restricciones de la mujer en un entorno patriarcal y violento. El relato emplea el placer físico y corporal como refugio en contra de las restricciones impuestas, y para rebelarse contra una autoridad hipócrita y cobarde. Tanto en la “carta” como en *L’últim patriarca* de El Hachmi, la protagonista busca humillar al “patriarca” a través del acto sexual transgresor. Cabe subrayar que este relato de Aynan (escritor marroquí-holandés) fue escrito en Ámsterdam en 1990, casi veinte años antes de la publicación en España de la obra de El Hachmi.

narración se encuentran comentarios poéticos y metaficcionales que cuestionan la representación narrativa de sucesos migratorios y de búsqueda. Tales comentarios metaficcionales (e irónicos) introducen ambivalencias y contradicciones que instan al lector a considerar otros posibles significados.<sup>364</sup> Minnaard (2008: 194) se apoya en la teoría estimulante del “normalismo” (teoría de Jurgen Link, desarrollada en su obra *Exertion on normalism. How normality is produced*), y su exploración de los “viajes anormales” en la literatura, cuya función sirve para cuestionar la experiencia “normalizada” de “alivio” (traducido en este caso como el retorno de Mosa para la boda y el cierre exitoso de la ceremonia). Vale la pena detenernos brevemente en esta lectura ya que las conclusiones son significativas y se pueden aplicar a otras obras de escritores de “doble visión”.

Jurgen Link considera la normalidad como una categoría constituida por el sujeto y la cultura que depende de fronteras precarias de comportamiento. La negociación de estas fronteras (y por consiguiente la determinación de la normalidad) oscila entre actitudes de tolerancia y la necesidad de intervenir. Sobre la relación entre la normalización y la literatura, Link mantiene que una de las funciones de ésta es la preparación de modelos de aplicación para “desnormalizaciones”. Minnaard puntualiza:

Aesthetically challenging literature does not simply affirm the status quo of normality, but instead plays with or even crosses given boundaries. This does not automatically mean that literature can bring about “actual” denormalisations on a social level. Literature performs denormalisation by means of the imagination and offers these imagined performances to its readers as positive patterns of identification. (Minnaard 2008: 195)

El tipo básico del cumplimiento de tales “desnormalizaciones” (“staged denormalisations”) en las narrativas transgresoras se denomina “viajes anormales”. En la novela de Benali, la “normatividad holandesa” está eclipsada por la aceptación y anticipación de lo que está representado narrativamente como “la normalidad marroquí”. Sin embargo el personaje de Rebekka desvía esta trayectoria de la “boda normalizante” por su acto de resistencia “desnormalizador”; “the alternative wedding

---

<sup>364</sup> A modo de ilustración, el narrador observa, entre paréntesis, que no tiene idea sobre el futuro del personaje y pide paciencia (1999: 101). En otra ocasión, reconoce no haber conocido las mujeres cuyas vidas acababa de describir, que sólo había escuchado sus historias en algún café, “and it’s gone from mouth to mouth and from ear to ear so many times that for all I know, Touarirt never even existed” (1999: 8).

performance constitutes the ab-normal apoteosis following on the normalising quest of chase” (2008: 198). Esta violencia inesperada confronta al lector con la toma de conciencia de que esta boda anhelada choca con la desaprobación holandesa de matrimonios (intra-familiares) de conveniencia. La previa identificación con la “búsqueda” (“quest”) implicaba contrariamente el consentimiento con tal matrimonio y cierto grado de aceptación del código narrativo del honor en la novela.

Es significativo reiterar que en el momento de su publicación (1996), el discurso público sobre la multiculturalidad era más positivo y optimista. El enfoque se centraba en aquel entonces en el respeto por otras culturas tanto como la tolerancia y comprensión de especificidades culturales. *Boda junto al mar*, por lo tanto, aborda la actitud inicial de relativismo cultural de un modo crítico y rompedor. La narrativa, a través de la ruptura ocasionada por la intervención de Rebekka, induce a un cambio de perspectiva y una conciencia más crítica por parte del lector. En suma, saca a relucir que las fronteras de tolerancia (que determina la gama de normalidad) se aplican de maneras culturalmente específicas. La distancia cultural (o diferencia cultural) satisface supuestamente cierto interés de exotismo en la realización (prometida) de la boda del “otro” cultural. La escena final, sin embargo, insta a una reconsideración crítica por el lector de las normas culturales y las normalidades, tanto como de la especificidad cultural de las fronteras discursivas de tolerancia (Minnaard 2008: 200).

En el relato “Que salga el sol mañana”, se aborda el tema de la emigración y el asilo, el común destino de los refugiados, el difícil proceso de adaptación en un país de acogida y las alianzas divididas/conflictivas. Hay que subrayar que los nombres en el relato lo distancian de orígenes étnicos asociados a los migrantes musulmanes (Malik, Melissa, Roxander Ben), y tal desfamiliarización facilita una situación más representativa y generalizada: en este contexto, es el estatus de refugiado común a gentes tan diversas como las naciones mismas y los sacrificios, luchas y compromisos que les unen. En el relato, el tono humorístico y paródico saca a la luz las imágenes estereotípicas y los comunes prejuicios hacia el otro. Tal como en su obra de teatro *Onrein (Impuro)* publicada en 2003, hay una crítica de la dimensión negativa y destructiva de la sociedad multicultural actual: los estereotipos mutuos, las actitudes arrogantes de superioridad, las opiniones miopes y desinteresadas sobre el otro que se vislumbran desde todos los lados (étnicos, generacionales, religiosos), y que chocan

entre sí.<sup>365</sup> En “Que salga el sol mañana”, se vislumbra el mismo fracaso irresuelto a través de la parodia de acercamiento y entendimiento cultural (superficiales).

Según el argumento del relato, cuando el padre de Malik llegó a Holanda, sus dos bolsas de plástico constituían sus únicas pertenencias y en aquel entonces, el país acogía con generosidad a toda la gente cuyas voces habían sido silenciadas en otras partes; a gente que anhelaba la libertad, que había llegado para lamer sus heridas, sin desanimarse, sin embargo, en momentos difíciles. El detenido énfasis en esta etapa de la emigración nos parece importante ya que el ambiente holandés en el siglo XXI cambió drásticamente con una mayor hostilidad y rechazo a la inmigración musulmana. Es de interés señalar que varios textos establecen este “antes” y “después” en la política migratoria del país receptor con un reflejo del mayor escepticismo y desencanto que caracterizan los tiempos recientes.

En la segunda parte de “Que salga el sol mañana”, la focalización de la narrativa se traslada a la madre de Malik, Melissa Ben, una geóloga que no se rinde a la tentación de las oportunidades para hacer una fortuna a cambio de renunciar a sus creencias y principios. De nuevo, el autor plantea cierta desnormalización, al sorprender al lector con el retrato de una mujer marroquí, no sólo académica, sino con un compromiso político inquebrantable. Para esta mujer que no sentía pertenecer a ningún lugar, su visión del mundo era dualista: la gente o estaba arraigada o desarraigada, segura o a la deriva; idealista o realista. El relato no sólo establece una división entre el nativo y el extranjero, sino también entre el padre y la madre del protagonista Malik. El hijo fue concebido como un acto de resistencia y desafío al régimen opresor (del país de origen) para que fuera recipiente de las historias de sus padres. Se respiran el desencanto y la desilusión de la realidad del país (de origen) cuyas promesas tras la Independencia se convirtieron en mentiras y decepciones.

Manfred Beller (2007) observa que los esfuerzos del migrante por asimilarse a las costumbres del nuevo país son representados, a menudo, como un intento de reinención y casi un “ocultamiento” del ser. En *Los versos satánicos* de Salman Rushdie el lector indaga en “descripciones falsas para contrarrestar las falsedades

---

<sup>365</sup> Cabe mencionar que el final de la obra dramática encuentra a todos los personajes en una espiral descendente, sin presentar ninguna escapatoria o solución. Incumbe al lector/espectador reconstruir y sacar sentido del aislamiento cultural y la soledad en los cuales se encuentran sumergidos. Tal como concluye Liesbeth Minnaard, la representación de la disonancia sonora entre los tres personajes en *Onrein* (quienes se limitan a monólogos sin escucharse en una disonante confusión de voces, y exigiendo respeto sin dárselo ellos mismos) funciona como un comentario literario sobre los malentendidos actuales entre los distintos grupos en la sociedad holandesa (2008: 216).



inventadas sobre nosotros, escondiendo por razones de seguridad nuestras vidas secretas” (1988: 49). Por añadidura, en su irónica y divertida obra *Disco rusa*, Wladimir Kaminer observa en su recorrido por los restaurantes y lugares de Berlín que “nothing is the real thing here and everyone is at the same time himself and someone else” (2002: 89). Como vemos, la reinención y ocultamiento en la migración aparecen en gran parte de los textos estudiados y no se limitan a ningún contexto específico.

En “Que salga el sol mañana” de Benali, el “ocultamiento del ser” se explora como una función creativa que busca privilegiar la fantasía productiva literaria sobre la reproductiva. La protagonista Melissa Ben reprocha a su esposo por arrastrar su país en el lodo de la infamia y barbarie al “mentir” a los “autochtoons” (nativos) sobre la realidad en el país de origen (Benali 2011). Roxander Ben le confirma, por su parte, su estrategia de confundir al “nativo” y conformarse con la imagen estereotípica predominante: “show-and-tell is over. You missed all the fun. She was impressed, she had a good laugh, and she was confused. Just like I wanted her to be” (Benali 2011).<sup>366</sup> Es decir, esta resistencia y resignación contrarrestan las relaciones superficiales de comunidades que no se entienden ni se quieren entender. Se presenta una clara burla de los debates en la sociedad multicultural desde donde cada comunidad se obstina en aferrarse a tópicos y visiones esencialistas. Este complejo juego entre reinención y “ocultamiento” del sujeto migrante a través de la oscilación entre estereotipos reproductivos y creativos disuelve los binarismos y muestra de una manera burlona y despreciativa el doloroso proceso de adaptarse a otro contexto nuevo. Cabe añadir que este proceso de “self-masking” no sólo se entiende desde el plano de la seguridad y protección, sino como una manera defensiva y crítica contra el deseo intrusivo de saber todo, de abordar al autor y el texto (“foráneos”) desde una mirada etnográfica, que facilita un “auténtico” conocimiento del otro.

Es interesante señalar, además, cómo el relato desarrolla, en los términos de Amelia Sanz, “las distribuciones espaciales y la función emblemática de los lugares reveladoras de una construcción de sentido” (2008: 50). En “Que salga el sol mañana”, Roxander Ben invita a una “extranjera” (holandesa) que conoce en la calle a su casa para presentarle a su esposa que se esconde detrás de las cortinas, “terrified of the

---

<sup>366</sup> Versión traducida por Susan Massoty y publicada en la revista literaria británica *Litro*, número 102 (The Dutch Issue); <<http://www.litro.co.uk/index.php/2011/01/01/may-the-sun-shine-tomorrow-by-abdelkader-benali/>>

unexpected stranger who was about to enter her private domain”.<sup>367</sup> Melissa Ben estaba avergonzada de su hogar, sin libros, sin memorias, sin el menor detalle de un ambiente acogedor. La extranjera e intrusa, por su parte, está descrita a partes iguales como “una fresca en vaqueros ajustados que estaba en su umbral” (de Melissa Ben); “una criatura sofisticada”, “la mujer holandesa”, “la invitada”. Es decir, dentro del dominio privado del hogar, la holandesa se convierte en la invitada, extranjera, sujeta al juego y engaño de su anfitrión. Cuando la invitada vuelve a apropiarse del territorio, sin embargo (“you’ve picked up our language pretty fast”, dice a su anfitrión), Roxander Ben se da cuenta de que fue un error intentar hablar con esa mujer, lo que invita a una reflexión sobre la relación entre los estereotipos en el texto literario y el imaginario social plagado de tensión, separación y desconfianza.

Destacamos finalmente la imagen proyectada de España, desde este contexto literario marroquí-holandés, lo que vuelve a aparecer en otros relatos y revela la función ideológica de la necesidad de construir una identidad (*selfhood*) a partir de cierta semejanza con y desprecio por el “otro” español (en este caso). Al principio del relato, se establece el claro paralelismo entre el emigrante español y el marroquí en Holanda durante los años sesenta y setenta:

Like Malik’s parents, the Spanish Lady and her husband had been refugees [...] their story wasn’t exactly grand either and when urged to tell it, they looked positively embarrassed. They began to stutter so much that nobody ever made them finish the story.<sup>368</sup>

Es decir, al establecer este paralelismo que une los destinos de gentes diversas, obligadas a huir cuando sus gobiernos no les protegen; entre España que ahora está orgullosa de ser claramente moderna y europea por un lado, y un Marruecos que figura negativamente como el otro indeseado y pobre, se logra problematizar y resituar el contexto actual de migración (marroquí): “people everywhere are sometimes forced to leave their homes. We weren’t the only ones”.<sup>369</sup> Como ya hemos mencionado, la llamativa comparación de los dos grupos migratorios remite también a cierta nostalgia por los tiempos mejores cuando Holanda había sido un “oasis” para todos los exiliados:

---

<sup>367</sup> Benali, Abdelkader (2010) “May the sun shine tomorrow” en Susan Massotty (trad.) *Litro* 102.

<sup>368</sup> *Ibíd*

<sup>369</sup> *Ibíd*

“the Spanish Lady had amassed a fortune in her host country, just as Malik’s parents had”.<sup>370</sup>

Esta semejanza entre los dos pueblos (español y marroquí) vuelve a aparecer con aún mayor creatividad en el extracto traducido de la novela flamenca *Vrouwland* y titulado “Younes y el Occidente: el mar” de Rachida Lamrabet. Cabe citar las tipologías enumeradas de “los marroquíes residentes en el extranjero” (los *MREs*), ya que ofrecen un multifacético y divertido análisis de las percepciones del otro y nos (otros) en los auto y heteroimagentipos. Los *MREs* de Francia venían armados con un vocabulario venenoso, grosero; eran jóvenes resistentes, sin concesiones. Los de Alemania, por otra parte, eran letárgicos, más blancos y gordos, que no hablaban ni una palabra de árabe o tamazight. Las chicas de “Olanda” se defendían con una lengua mordaz y distribuían golpes verbales, estilo karate, cuando alguien les provocaba. ¿Y los *MREs* de Bélgica?: introvertidos, ingenuos, más “marroquíes” que los otros. Las chicas compraban *takchitas* (vestidos tradicionales elegantes) caros para lucir en las bodas de Antwerp o Bruselas. Por último, las mujeres provenientes de Italia que lucían cortes de pelo corto y *tops* sin mangas, quedaban confundidas y estupefactas al darse cuenta de que la modernidad no había viajado con ellas a sus pueblos. No es casualidad que España aparezca en el último rango y se disuelva la diferencia entre ambos pueblos (marroquí y español): “Those from Spain. `We’re Spaniards” (Lamrabet 2010: 112). Cuando los chicos (marroquíes que se habían quedado en Marruecos) jugaban a identificar “el país de procedencia” de los muchos *MREs* durante sus vacaciones en Marruecos, de nuevo, es España el que sale como el más desfavorecido y despreciado:

Cool Adidas training pants, Black with White Stripes? France!

Beige shorts and light-blue polo shirts? Germany!

Masses of curls, on both the boys and the girls? Holland!

Pastel-coloured headscarves, skimpy T-shirts and tight-fitting jeans? Belgium!

Moroccan leather jackets? Spain? Wrong! Beni Nsar! (ibíd: 112)

En “Younes y el Occidente: el mar”, los “indígenas” son enfrentados a los *MREs* quienes “invaden” el país durante los meses de verano. Como “extranjeros” (y similares a la vez), encarnan la tentación y amenaza de Europa; incomodan a los indígenas que se sienten inseguros, celosos, resentidos, pero también desdeñosos y orgullosos:

---

<sup>370</sup> Ibíd

They found it hard to conceal their envy. It was an injustice that they, who had had so much more education, found themselves left behind in the dust again when yet another of those chic automobiles took off with a screech. But later they had reconciled themselves to the invasion of the *Marocains résidents à l'étranger*. (ibíd: 113, énfasis añadido)

En este fascinante y revelador juego de la creación y parodia de los “otros” y “nosotros”, las dialécticas chocan, las confrontaciones se burlan y los “pollos visitantes” se preparan para volver. Cabe subrayar que Europa no sólo se representa como deseo y tentación sino como la amenazante castración y sumisión masculina además de la deuda acumulada de por vida. Europa es la envidia de todos los jóvenes, una imagen humillante que les recuerda su posición miserable: “you’re not going to Belgium or Holland, you’re going to Womancountry. She’s the boss there and you’re the schmet, the loser” (Lamrabet 2010: 114). Así, entre Younes y el Occidente, se abre este mar devorador, esta brecha y frontera que se ahondan. El mar en que Younes nada (y que le ahoga) es el viaje necesario y urgente hacia el autodescubrimiento y autoconciencia para mantener la esperanza y la dignidad desde Marruecos.

Reiteramos que en los ejemplos analizados, la función de las imágenes en relación con el imaginario social es creativa. Se invierten las imágenes dominantes e invitan a su cuestionamiento o por lo menos, a cierta reflexión. Por añadidura, vemos ilustraciones que remiten tanto a la construcción ideológica como a la utópica del “ser nacional” y “lo extraño”. Las múltiples capas matizan y ofuscan las distinciones de Jean-Marc Moura y muestran el grado de ósmosis y transmutaciones en los “autores itinerantes” que escriben desde un claro contexto transcultural. El otro ejemplo que ofrecemos, a continuación, también se inserta en el contexto marroquí-holandés, y se alinea con el compromiso y la responsabilidad de la literatura con los debates políticos y sociales sobre la migración “musulmana”. Se nutre de las corrientes tensas que sobrevuelan el entorno holandés y emplea la ironía y el humor para acercar al lector a una mayor concienciación de la migración como fenómeno de conflicto y cambios mutuos.

En el relato de Fouad Laroui “La antena de mi padre”, se percibe la “perniciosa” influencia de la intrusión e interferencia europea (de las islas Canarias en este caso) a través de las señales foráneas que capta la familia Belbal en su pantalla de televisión desde su remoto pueblo en Marruecos.<sup>371</sup> Sin embargo no es arbitrario que las imágenes nacionales se limiten a “Freeze Frame” (imágenes estáticas) mientras que las españolas estaban llenas de vida, confrontación, animación y violencia. Este cambio fue aplaudido por los Belbal como se evidencia en la siguiente cita que muestra la adicción oscilante entre salir y entrar, acercarse y apartarse, unirse y separarse del Otro:

Father Belbal went back to the national channel - Freeze Frame - then exiled himself (click! With a flick of the thumb) to the Canarian face-smashing, returned to the snow-capped mountain, went back to lend a hand to the victorious boxer, once again returned to the heights, and then threw himself back into the melée.<sup>372</sup>

Esta oscilación vertiginosa produce fascinación y maravilla y revela las delicias secretas que pueden venir de afuera. A los ojos de la autoridad (representada como despreciable, parásita y abusiva), y los ignorantes del pueblo imbuidos de la superstición y la religión como coraza ante lo desconocido, las señales captadas del extranjero (las islas Canarias) eran amenazantes, diabólicas, disidentes, peligrosas; propagadoras de basura, revueltas y pornografía.

En “La antena de mi padre”, se vislumbra, por consiguiente, la incomunicación entre dos mundos (dentro y fuera de Marruecos) que se obstinan en crear y perpetuar representaciones e imágenes distorsionadas el uno del otro. El relato comienza en una aldea pequeña de Marruecos donde la familia Belbal trae la televisión y sus maravillas a los habitantes ignorantes y testarudos que buscan en los preceptos restringidos de la religión un refugio y una respuesta a la realidad cambiante y desconcertante con sus

---

<sup>371</sup> Fouad Laroui tiene una trayectoria multidisciplinaria y ecléctica. Nació en Marruecos y se trasladó a París donde cursó estudios de ingeniería. Posteriormente se especializó en Economía y tras algunas estancias de investigación, se estableció en Ámsterdam. Publicó su primera novela (en francés) en 1996: *Les dents du topographe*. Un año después, apareció *De quel amour blessé*. Ambas obras fueron premiadas. Desde 2001 comenzó a publicar directamente en neerlandés y en los últimos años su participación en los debates sociales y culturales (holandeses) ha sido asidua. Su colección debutante en neerlandés (*Verbannen woorden; Palabras prohibidas*) también fue premiada en 2002. Es más, contribuye regularmente a los periódicos *NRC Handelsblad*, de *Volkskrant*, entre otros. El relato presentado aquí se publicó originalmente en francés. Hemos accedido a la versión traducida en inglés por Lydia Beyoud.

<sup>372</sup> Laroui, Fouad (2010) “My father’s antenna” en Lydia Beyoud (trad.) *Words without Borders. The Online Magazine for International Literature*  
< <http://wordswithoutborders.org/article/my-fathers-antenna>>

innovaciones desconocidas. El padre del narrador no se rinde ante las reservas hostiles o acusaciones sino que se aferra a las aspiraciones ambiciosas que tiene para sus hijos y familia.

Treinta años más tarde, el pequeño Ahmed se convierte en profesor de ingeniería eléctrica en la universidad de Ámsterdam, y cumple el sueño de su padre de “meterse en la televisión” cuando es invitado a participar en un debate sobre el papel de los extranjeros en la vida pública holandesa. Tal como los habitantes ignorantes de su pueblo que rechazaban y desconfiaban de las influencias “perniciosas y diabólicas” del mundo occidental en sus hogares, el protagonista se topa con opiniones igualmente estrechas que distorsionan todo para encuadrarlo dentro de imágenes encasilladas y preconcebidas del otro. Cuando le piden insistentemente explicaciones de cómo pudo salir adelante; cómo pudo llegar a ser profesor de la universidad cuando venía de una pequeña aldea, cuando estaba rodeado de todas las tentaciones de la ciudad (la vida fácil, frenética, de dinero fácil), de nuevo se entrevé una crítica paródica del enfoque erróneo que domina los debates de integración hoy en día: “When would he not have gotten out of it? It was not written in his genes that he was going to rob old ladies and destroy bus shelters”.<sup>373</sup> El relato expone las lagunas de tales debates y las brechas que abren para consolidar la construcción social del miedo a esas “comunidades de riesgo”.

En suma, el relato establece dos comunidades paralelas: un pequeño pueblo marroquí que descubre la bendición mixta de la televisión en medio de la hostilidad de los habitantes y autoridades por un lado, y por el otro, la ciudad de Ámsterdam preocupada por los efectos perniciosos de la afluencia de inmigrantes (musulmanes) que se perciben como un problema y una amenaza. Mientras que en el pueblo marroquí, el padre interviene tajantemente (a través de una blasfemia despreciable y desafiante) para prohibir a las autoridades llevar a su hijo, sospechoso de actividades irregulares en el techo de su casa donde ayudaba al padre con la antena, en Ámsterdam, el niño convertido en adulto (que había huido de su país tras la persecución política en los años setenta), no es capaz de defender su pasado y la memoria de su padre con la misma fuerza. Mantiene silencio ante las imágenes deformadas y distorsionadas que obnubilan su historia.

A través de la inserción simbólicamente repetida de la palabra foránea “allochtoon”, se establece una clara división que el relato subvierte y deforma a la vez.

---

<sup>373</sup> Ibíd

El contacto y conflicto entre las comunidades revela las estrecheces de miras, la ignorancia y el rechazo del otro desde los dos lados, con una fantasía creativa/productiva que entabla una mirada divertida de la relación entre la construcción literaria y el imaginario social. Al final del relato Ahmed intenta volver a encontrarse con el recuerdo de su padre pero es interceptado, una vez más, por la policía, avisada de que había un “allochton” en el techo. El silencio del protagonista y su incapacidad para corregir los malentendidos sobre su pasado constituye un lamento doloroso de las historias valiosas que no se cuentan, que se distorsionan y pierden en el cruce, en el traslado, en la trayectoria. Son las historias que Benali, Lamrabet, Laroui y muchos otros esperan transmitir a través de sus construcciones lingüísticas repletas de humor e ironía. En sus relatos, la presencia del uno y del otro se confunden, se obstinan en mantener barreras, se alejan y se acercan en un constante contacto no exento de confrontaciones y conflictos.

Finalmente, mencionamos la última publicación de Abdelkader Benali, en la forma de “La princesa negra”, un extracto de su novela *La voz de mi madre* (2009).<sup>374</sup> Su aporte a nuestro estudio radica principalmente en el desarrollo de los cruces culturales y en particular, del tema religioso del Islam en la sociedad de acogida. Una vez más, todo el texto se enmarca dentro del debate sobre el multiculturalismo y su escepticismo creciente en la última década. La obra establece dualidades de las cuales se burla, al disolverlas y volver a unir las de maneras desconcertantes, con la intención de subvertir los estereotipos y reivindicar una responsabilidad compartida. El relato está salpicado lúdicamente de malentendidos alrededor del recurso de la comida, y se establece un juego con las dicotomías: el silencio y el grito; la postración y la rebelión; el sueño y la realidad; la distancia y acercamiento; el pasado y el presente; el extranjero y el nativo.

El motivo de la religión tiene una función imprescindible en todo el relato y se subraya su continua configuración en el cruce y proceso migratorios además de los golpes sufridos en el camino. Las estructuras y ritmos de las frases reflejan su incómoda relación en un entorno cambiado, lleno de escepticismo y rechazo:

---

<sup>374</sup> La novela fue originalmente publicada en neerlandés, bajo el título *De stem van mijn moeder* (*La voz de mi madre*). El extracto aquí estudiado fue publicado en la revista británica *Banipal* (número 35) y fue traducido por Laura Watkinson.

As a child I had watched with some scepticism. Scepticism that was not my own. I hated that scepticism. I hated that there was resistance between myself and my faith. I had to dive into it, submit, bow down. And yet. (Benali 2010: 103)

Tal como explora Bhabha en su teoría de la hibridez, no hay una relación donde el mimetismo no conlleve parodia, subversión, algo nuevo, inesperado, impredecible: “¿por qué tenía que postrarse? ¿A quien?”, protesta el protagonista de “La princesa negra”. El motivo de la postración, tan central en el Islam, se queda sólo, aislado en la página y, significativamente, en árabe: “sajjadah”. Es más, el acto sexual entre el protagonista y su amante Eva se envuelve en símbolos religiosos, y de nuevo se entrevé cierta parodia de su uso según los propios caprichos y fantasías de la gente.<sup>375</sup> Su empleo intencionalmente descontextualizado por parte del protagonista subvierte aún más el motivo: “I was playing the satirist when I did the routine for her. She knew that, but I still think that somehow there was a nub of truth to it” (Benali 2010: 6). Es decir, se burla del “gesto de identificación con lo exótico”; de las muestras superficiales de tolerancia y respeto, y se da un vuelco a los malentendidos para abordar la necesidad de aceptar un nuevo comienzo de responsabilidad mutua en un proyecto común.

En la siguiente y última sección, trasladamos nuestra atención del Islam abordado de manera creativa en las obras de ficción, a la forma más peligrosa y violenta del terrorismo (asociado con el Islam). Cruzamos una vez más al otro lado para valorar la función de las imágenes reproductivas/productivas en su interacción con el imaginario social. Nos situamos tanto en Marruecos como en Europa para profundizar en las representaciones desde los dos lados y así establecer los imagotipos correspondientes.

---

<sup>375</sup> Es interesante establecer un paralelo entre el uso paródico de la religión en “The Black Princess” y su empleo igualmente satírico en *White Teeth* de Zadie Smith. Cuando uno de los protagonistas, Samad tiene que rendir cuentas a la profesora sobre el porqué del silencio del hijo, el padre enamorado recurre a la religión para encubrir la rebelión y protesta del hijo a quien no permitió participar en un festival escolar: hay un claro juego paródico sobre los malentendidos y estereotipos del otro. La profesora quería saber si el silencio se debía a algún tipo de “ayuno lingüístico” al cual el padre respondió, nutriendo la brecha entre los dos; “it’s a symbol of the Quran’s *assertion* that the day of reckoning would strike us all unconscious”. El rechazo a hablar era un proceso de purificación cuyo nombre denominó “*amar durbook lagche*” que en realidad expresaba su amor por la profesora. Ésta, impresionada, aplaude el sentido de abstinencia y automoderación “de su gente” (Smith 2000: 139).



## 6.2. La emigración del terrorismo a la ficción

### 6.2.1. Ficcionalizando el terrorismo (islámico) desde la migración

En esta sección, analizaremos brevemente el tratamiento literario del terrorismo y el Islam en una selección de narrativas “marroquíes” escritas desde posicionamientos multifacéticos: *Partir* (traducido del francés) de Tahar Ben Jelloun, *Secret Son* de Laila Lalami y *Mañana será otro día* (traducido del francés) de Faiza Guène. Exploraremos los motivos recurrentes además de valorar si las obras mantienen imatopos reproductivos o se extienden a imágenes productivas y creativas. Manteniendo el enfoque de nuestro trabajo – el caso hispanomarroquí – tendremos presente el impacto y repercusión de estas representaciones en el campo de España.<sup>376</sup> En este sentido, el autor Juan Goytisolo se presenta como el vínculo imprescindible que conecta España con el mundo árabe y europeo. Por lo tanto, comenzaremos esta sección al aproximarnos someramente a su novela *El exiliado de aquí y allá*, donde el argumento gira precisamente en torno al terrorismo, con imágenes cáusticas que revuelcan los estereotipos y prejuicios dominantes e invitan a cruzar al otro lado, meterse en la piel del terrorista para entender los motivos y superar el presente estado de “soluciones parches”.<sup>377</sup>

En una entrevista de María Angels Roque, redactora jefe de *Quaderns de la Mediterranià*, Juan Goytisolo ofrece un pronóstico muy escéptico de las tendencias europeas hacia la migración. Considera preocupantes la (nueva) regulación europea de expulsión de inmigrantes (lo que traduce literalmente en el “retorno del moro” en dirección sur), y la creciente visibilidad de políticas xenófobas y demagógicas, que describe como un verdadero y perturbador paso atrás (2010: 189). Tiempos malos acechan, advirtió. El autor observa que, aunque el debate abierto sobre el Islam en países europeos con una inmigración musulmana era saludable/positivo, se yuxtaponía

---

<sup>376</sup> Aunque no llegamos a incorporar ninguna obra sobre los atentados terroristas en Madrid en 2004, cabe mencionar *11-M: Madrid 1425* de Said Jadidi (2005).

<sup>377</sup> El narrador de *El exiliado* (“Ponte en su piel”) afirmaría: “si alguien pudiera reflexionar unos segundos antes de perecer víctima de un atentado, sus últimas palabras se dirigirían a su ejecutor: quién eres, por qué me trincas. Quería ponerse en su pellejo, comprender la razón o sinrazón de su acto, y nada mejor para ello [...] que seguir paso a paso el encadenamiento de sucesos y circunstancias que le indujeron a adoptar la ideología extrema” (Goytisolo 2008: 43). Al fin y al cabo el difunto Monstruo de Le Sentier admitiría que si realmente aspira a comprender a los exaltados que lo expulsaron de su añorada cotidianidad, tendría que “dejar de lado las consideraciones humanitarias y de corrección política” (Goytisolo 2008: 44).

una islamofobia enmarcada dentro de lo políticamente correcto con consecuencias difíciles de predecir (2010: 183). En otro artículo escrito años atrás, venía advirtiendo sobre esta preocupante tendencia:

Expresar en voz alta y de forma aparentemente mesurada los prejuicios de una mayoría de ciudadanos intoxicados por la amalgama de los medios de información de masas, es considerado hoy un acto de valentía en la antípoda de la antigua concepción de ésta como la ética de quien no sacrifica el juicio individual al prejuicio colectivo. (Goytisolo 2003: 51)

En *El exiliado de aquí y allá*, (el capítulo “Ésa es mierda que ningún pantalón aguanta”), Goytisolo vuelve a reprochar a las sociedades europeas que hagan la vista gorda a lo que se ha ido repitiendo durante años: los barrios étnicos se están quemando, el terrorismo se está extendiendo y está trivializado en nombre de injurias divinas e inflamatorias; todo impulsado por las crisis identitarias (2008: 142-144).<sup>378</sup> Podemos enmarcar esta obra en lo que el teórico y crítico literario Northrop Frye define como una práctica de transvaluación y Todorov asocia con el progreso cultural: “el retorno hacia sí de una mirada a la que le ha dado forma el contacto con el otro (Todorov 1990: 14). En esta novela, el Monstruo resucitado de *Paisajes después de la batalla* conecta a través de Internet con grupos terroristas anti-sistema. Está reclutado por Alice, un terrorista islámico disfrazado de una estrella pornográfica travestida, y el Monseñor que se complace a la vez en la pedofilia.<sup>379</sup> Juntos preparan atentados mientras fingen ser un grupo ecuménico dedicado al diálogo entre religiones y a la paz entre civilizaciones:

[...] en la calle un contingente de policía protege a los oradores del simposio del grupo hostil de manifestantes que agitan pancartas y gritan eslóganes contra inmigrantes y su insidiosa quinta columna: el diálogo intercultural esotérico. (2008: 60)

---

<sup>378</sup> El personaje del Monstruo nace en *Señas de identidad*, se transfigura en obras como *Makbara o Reivindicación del conde Don Julián*. Toma protagonismo en *Paisajes después de la batalla*, donde ya está identificado como el Monstruo de Sentier, el barrio parisiense donde vivió el mismo Goytisolo. En esta obra, el personaje muere en un atentado de los Maricas Rojos. Veinticinco años más tarde, vuelve para saber por qué le han matado con una bomba lapa que llevaba pegada a su gabardina.

<sup>379</sup> El Monstruo se apunta al Eje del Mal con el propósito de disfrutar la Bomba-G, un ingenio de los EEUU que liberaría unas feromonas y desatarían en los soldados (enemigos) una apetencia sexual unos por otros. El Monstruo espera ansiosamente ese momento en que el artefacto estalle, lo que nunca se materializa.

La obra envuelve los temas de actualidad con el miedo que acecha a las sociedades y lo lleva a un nivel de parodia, humor y fantasía que convierten las obsesiones en aún más cercanas. Mezcla la globalización desenfrenada y pervertida con las ideologías religiosas igualmente perturbadoras para subrayar la monstruosidad e irrealidad que caracterizan la actualidad. A modo de ejemplo, el *Monstruito* muerto recibe un correo de “Alice” (el líder terrorista de mil camuflajes insospechados), en donde se promociona la idea parásita-consumista de crear un modelo patentado de *burkas* que filtra la contaminación del aire y elimina virus y gérmenes de acuerdo con las últimas normas internacionales. El objetivo sería promocionar esta “vestimenta femenina ecológica” en los mercados de Asia y las grandes ciudades de Europa que son víctimas del cambio climático y los desastres provocados por el calentamiento global (Goytisoló 2008: 56). Esta yuxtaposición fragmentada de problemas globales – la religión, la ciencia, el cambio climático – arroja luz sobre “las alianzas pervertidas” y el horror desencadenado.

A fin de cuentas, Goytisoló ficcionaliza la paranoia y miedo en la sociedad frente a “comunidades paralelas” de inmigrantes y las consecuencias tanto reales como ridículas que esta histeria provoca. El jefe camuflado “Alice” envía al Monstruo a reclutar candidatos a terrorista en los suburbios parisienses tras los disturbios ocurridos. Desde lejos, el Monstruo observa que los individuos hablaban una lengua franca, creada a partir de dialectos africanos, vascos, árabes y urdú, mientras que la “bofia” buscaba pruebas materiales de la fabricación de explosivos. Lo que les interesaba (a la bofia), sin embargo, era encontrar cualquier muestra que confirmara sus arraigados prejuicios:

Habían encontrado una botella de apariencia sospechosa cuya etiqueta les sobre excitó [...] ¡se trataba nada menos que de ácido bórico! ¿El explosivo? Preguntó nuestro métete en todo. Bueno, uno de los posibles ingredientes, dijo el policía científico. ¿O te crees el cuento de que sólo sirve para matar cucarachas? ¿Cómo si no supiéramos que a esta gente les importa un comino el aseo. (Goytisoló 2008: 81-82).

¿Tal ingrediente era prueba de un plan secreto de nuevos ataques terroristas? La repentina aparición de un hombre barbudo aparentemente imbuido en especulaciones

teológicas confirma sus conjeturas.<sup>380</sup> De nuevo, los discursos se entrecruzan y se subraya la hostil tensión que amenaza con mayor desintegración entre la sociedad “autóctona” y sus elementos periféricos, constituidos en gran parte por grupos de origen migratorio.

Stefano Allievi reitera que la interpretación conflictiva de la presencia islámica en Europa precede los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001, tal como se pudo evidenciar anteriormente en la prensa con la popularidad de la palabra “yihad”, los conflictos del hiyab o las polémicas urbanas en cuanto a las mezquitas y cementerios, tanto como en los partidos políticos y los movimientos religiosos que habían visto previamente en el Islam su principal blanco. Subraya, como consecuencia, que el problema precede a la geopolítica y al terrorismo, y está arraigado con una sobrecarga simbólica imposible de ignorar (2005: 8).

Se ha repetido en todos los capítulos la importancia del Islam en los discursos dominantes del migrante marroquí en España/Europa. Hemos abordado el Islam más bien como un discurso desde (y contra) el cual se construye y configura una entidad española (europea) homogénea y proteccionista, y por lo tanto no adentramos en su crítica propiamente dicha, como práctica cultural/religiosa e ideológica. El “silencio” al respecto no debe interpretarse como una apología de sus prácticas; al contrario, la tesis se alinea con el tratamiento crítico e innovador del tema a través de las representaciones literarias que evidencian elocuente y eficazmente las profundas transformaciones ocurridas en la migración (del Islam a Europa). Cabe destacar, además, el estimulante ensayo de Rachid Benzine titulado “Leer el Corán hoy día”, publicado en la colección *Lettres à un jeune marocain* (2009). Benzine propone abordar el libro coránico como representativo de “cierto tipo de discurso y que pertenece a cierta forma de literatura”. Percibe el lenguaje como mítico, que transmite historias con apariencia de relatos

---

<sup>380</sup> Esta misma idea está desarrollada por varios autores y estudiosos como Stefano Allievi quien explica muy bien la percepción del Islam en el imaginario social que reemplaza la realidad del Islam en Europa, y que lleva a convertir simples manifestaciones religiosas (el dejar crecer una barba, construir una mezquita) en símbolos de miedo, rechazo de una “invasión cultural” de lo que se construye como el enemigo: “the process - Islam settling in Europe and becoming visible is happening, but even more, it is the object of discussion, and less for what it is than for what it is in the public imagination [...] which surrounds it and in a certain sense, anticipates it. It is this that transforms the robes or the beard of a pious traditionalist Muslim into the uniform of an Islamic militant [...] and this is why a desire to erect mosques as a place of worship [...] is semantically over-determined, overloaded with meanings it does not possess, which are connected with fundamentalism and terrorism and more often with the general fear of cultural invasion or the introduction of elements that are extraneous and potentially of the “enemy” (Allievi 2005: 13).

históricos pero que se extienden más allá de la historia (2009: 90). Es decir, propone una lectura dialogante del texto coránico que haga surgir “espacios de vida”; donde el acto de lectura es un gesto de “libertad humana”. Esta reivindicación de nuevas interpretaciones es de suma importancia en la evolución de la sociedad magrebí. Abarcaría, además, las formas múltiples e híbridas de que se reviste la religión en el traslado e implantación en una nueva sociedad. Benzine propone, por lo tanto, buscar en y abrir el texto coránico a nuevos campos de experiencias (2009: 97). A continuación, exploramos las imágenes literarias del terrorismo islamista, desde ángulos y posicionamientos diversos.

En la novela de Faiza Guène (*Kif kif demain*),<sup>381</sup> se relata en primera persona la historia de una adolescente franco-magrebí que vive con su madre en un suburbio parisiense.<sup>382</sup> Nos parece significativo señalar que tras el éxito literario de su (primera) novela, el gobierno francés invitó a la joven autora a ser “representante para la discriminación positiva”, lo que rechazó como contrario a todos los valores republicanos con que creció. En una entrevista con Sarah Adams para el periódico británico *The Guardian*, afirmó Guène:

Society has always asked me to assert my French nationality, which i have done, and now I’m told to “integrate”. I don’t get it. I was born here, so it goes without saying that I’m integrated.<sup>383</sup>

Este debate nos remite al tema esencial de este capítulo, a saber, la tensión que crea esta presencia tachada de “ajena” en la construcción nacional homogénea, que se extiende a la institución literaria. A propósito, la autora acepta y asume la responsabilidad pública que tiene, tras el éxito y reconocimiento de su obra: “I realised something important, which is that not many people from my background, with my

---

<sup>381</sup> En comparación con el empleo de nombres árabes en los títulos de narrativas españolas como elemento exótico o sensacionalista, Farida Abu-Haidar estudia la importancia de los nombres para escritores de origen magrebí en Europa. Cita ocho títulos (de obras en francés) que llevan el nombre del personaje central de la novela y subraya que la aparición de un nombre árabe “habla identidad y significa arabidad” (21). También tienen una función simbólica; es una manera de autodefinirse en vez de dejar que los Otros les definan y categoricen (Abu-Haidar 21).

<sup>382</sup> Guène es una joven novelista francesa de padres argelinos. Publicó *Mañana será otro día* a la edad de 19 años. Fue una de las novelas más vendidas en 2004 y se tradujo a más de 20 lenguas. En 2006, publicó *Du rêve pour les oufs*. Ha dirigido, además, cortometrajes y un documental titulado “Mémoires du 17 octobre 61” (2002).

<sup>383</sup> Adams, Sarah. Interview. “Voice of the People”, en *The Guardian*, 10 de mayo de 2006.

social and cultural origins, are represented in the media or have a voice” (ibíd). Tal como Abdelkader Benali, reconoce que no debe renunciar a esta oportunidad que le ha sido otorgada. Es más, como hemos visto en la primera parte de este capítulo, Guène subraya las fronteras proteccionistas en la literatura, de la cual son mayoritariamente excluidos: “it’s rare for someone to speak out, especially in a field that’s not normally reserved for us. ‘La littérature française’ – I’ve got no right to touch it” (ibíd). A continuación, abordamos brevemente los temas principales de la novela y el discurso empleado en su interacción con el imaginario social.

*Mañana será otro día* se extiende desde la experiencia inmediata de la familia (la madre y la protagonista) a los cambios del barrio (retratados con tacto y cautela) en medio del creciente ambiente extremista que ensombrece lentamente a la comunidad magrebí. Es a través del control y represión ejercidos en la mujer (de los cuales queda exenta la protagonista por haber sido abandonada por el padre, vuelto a Marruecos para casarse con una más joven que le pueda dar un hijo), que se adentra críticamente en el mundo cerrado y patriarcal de un Islam que se ha vuelto amenazante y violento. Los recortes en el periódico y chismes en el vecindario revelan casos de opresión, encerramiento y brutalidad de que son víctimas algunas mujeres. Así, una carta anónima (aparecida en el periódico nacional) anuncia a los padres de una joven actriz el riesgo que corrían si permitían que su hija siguiera en el teatro:

Dios dice que usted es responsable del camino de sus hijos. Hay que ser severo con ella para que tema a su familia y a la religión del Islam. Ahora la gente y los hombres ven que su hija es de la calle y que no tiene miedo. Han visto que se maquilla y se tiñe el pelo y eso significa que le gusta complacer a los hombres y tentar a Satán [...] Dios concede clemencia y misericordia, ella podrá volver a la familia y a nuestras costumbres si usted se muestra riguroso con ella [...] un padre puede llevar a su hija hacia el buen camino. (Guène 2006: 141)

A través de un recorte periodístico, la narradora transmite la huida de la chica tras las prohibiciones de los padres, que intentaron destruir su sueño y pasión por actuar. Es interesante señalar que la forma de presentación de esta noticia (en el periódico) la convierte en un tema “nacional” que acerca y aleja al público a la vez de este mundo marginalizado y desconocido (sus condiciones de vida, los problemas particulares, el arraigo de las tradiciones transportadas desde sus países de origen), que provoca tanto recelo y rechazo en la sociedad francesa. Es decir, las nuevas corrientes de violencia que

se han infiltrado en la ideología religiosa se mezclan con los comunes (y antiguos) estereotipos (reproductivos) del atraso y represión de la mujer para confundir las bases de un problema tanto social como ideológico. Esto provoca que en vez de vislumbrar soluciones para el desarrollo de un entendimiento mutuo que reduzca el binarismo, la mujer queda como víctima doble del discurso nacional y comunitario (leer islámico/extremista). La protagonista Doria refuerza esta subyugación y desfase a través de otro recorte de periódico que anuncia el matrimonio de otra “fugada” y antigua “prisionera” del barrio con un “tubab” (blanco). Observa que si el hombre le abandonara, tendría que marcharse sin más, “resignada como una idiota”:

[la fugada] tendría que vivir en una cochambrosa habitación de hotel que lograría pagar gracias a un mísero sueldo de planchadora en una cadena de lavanderías. Y lo peor sería que ya no creería en nada. (Guène 2006: 114)

Es decir, la única opción de libertad presentada a la mujer es huir y romper violentamente con su comunidad (islámica). La otra comunidad (nacional, francesa) tampoco le ampara ya que la mujer es igualmente una víctima de las políticas discriminatorias a nivel nacional, que perpetúan cierto dualismo e incompatibilidad de las culturas concebidas como cerradas y estáticas.

El radicalismo se vive más cerca cuando el mejor amigo de la narradora se convierte en “extremista” durante su estancia en la prisión: “parece que alguien se ha aprovechado de su fragilidad carcelaria para meterle unos disquetes enormes en el cerebro” (2006: 148). La violencia se gesta a manos del Islam en una comunidad relativamente abandonada por el Estado que se contenta con pusilánimes intentos de ayudas y cursos sin esfuerzos reales por integrar a los jóvenes atrapados en una tierra de nadie: entre el mundo de sus padres con el que no se identifican y el mundo de los “franceses” que les rechazan. Esto se evidencia literalmente en las barreras físicas que separan los dos barrios, y que describe la protagonista como “peor que la línea Maginot o el muro de Berlín” (2006: 75).

La novela acaba con una afirmación reivindicativa que vislumbra un nuevo papel esperanzador para los inmigrantes en la comunidad. La narradora se alinea con las palabras de Rimbaud - llevaremos dentro “el grito de los infames, el clamor de los malditos” (2006: 158) - para llamar a cierto despertar proactivo. Destacamos, sin embargo, que esta novela presenta en gran parte imágenes reproductivas de una realidad

caracterizada por marcadas separaciones, una política discriminatoria acerca de la migración y perfiles estereotipados (desde ambos lados) que se mantienen intactos. Aunque esta obra no se detiene ni se inspira en ningún ataque terrorista (como el caso de Laila Lalami que exploramos a continuación), el discurso ideológico que presenta y la gestación de una violencia explosiva se amplían en las otras obras estudiadas.

El incipiente extremismo (descrito arriba) aflora violentamente en la novela *Secret Son* de Laila Lalami que entreteje religión, terrorismo, corrupción y pobreza en una sociedad poscolonial caracterizada por contradicciones marcadas: múltiples y paralelos mundos inconexos; un país que se ofrece al mejor postor sin fijarse en la realidad doméstica, el desencanto y las desigualdades que no paran de agrandarse. Los temas tratados en la obra incluyen el honor, las divisiones de clase y mala distribución de la riqueza, la inmigración e identidad, la corrupción y censura, el terrorismo y el aumento del extremismo que se nutre de la pobreza y la desilusión.<sup>384</sup> La vida de todos los personajes pende de alguna verdad frágil que estructura el desarrollo del argumento: el periodista Benaboud paga con su vida por intentar divulgar la verdad; la madre de Youssef intenta esconder de su hijo la verdad de su pasado y la joven Amal busca su propia verdad, sin dejarse someter al discurso esencialista y tribalista de sus padres. Es decir, hay una búsqueda por una narrativa más abarcadora que incluya a todo el mundo ya que la “verdad (ficticia) de la nación” se ha mostrado incompleta. Al final de la novela, Youssef se da cuenta de que ha sido utilizado como un actor (reemplazable) - terrorista fracasado - en la producción (teatral) del Estado y su gran diseño en proteger al país de la violencia y terrorismo. El periodista Benaboud muere en un ataque terrorista - el Estado se deshace de esta manera de una amenaza - y Youssef queda detenido. La verdad de “la Nación” triunfa y se mantiene intacta a través de la violencia y un control represivo.

El argumento de la novela se contextualiza en los ataques terroristas del 16 de mayo de 2003 en Casablanca cuando catorce jóvenes marroquíes de unos 15 años, que procedían del barrio chabolista de Sidi Moumen, se inmolaron en pleno centro de la ciudad. Más de cuarenta personas murieron en el atentado. Tal como se esboza al comienzo de *Secret Son*, se puede atribuir (en parte) los marginados del barrio a los

---

<sup>384</sup> Sobre el riesgo de volver a vivir un “16 de mayo de 2003”, Mahi Binebine no se muestra optimista. Tal como ilustra Lalami, apunta a una situación explosiva, nutrida por la coexistencia de barrios adinerados como Anfa, al lado de la miseria más negra. Su libro *Les étoiles de Sidi Moumen* advierte que si se sigue manteniendo a una parte de la población en la exclusión, habrá más atentados (2010: 85).



últimos éxodos rurales que se remontan a los años noventa, relacionados en gran medida con las sequías que asolaron el campo. Esto contribuyó inevitablemente a la explosión demográfica y mayor desesperación entre los desamparados que se refugiaron en las chabolas (Binebine 2010: 86). Es de interés señalar que el autor y artista Mahi Binebine acudió al lugar para entender el porqué tantos jóvenes del mismo barrio decidieron quitarse la vida juntos y describió el lugar como una tierra de nadie, una zona sin ley, “un inmenso vertedero a cielo abierto rodeado por una treintena de barrios chabolistas” (2010: 84). En la novela de Binebine, que también ficcionaliza el atentado terrorista (*Les étoiles de Sidi Moumen*), los terroristas se perfilan como víctimas que han crecido en un entorno donde la violencia se trivializa y es cotidiana. En esas condiciones, pasar de la vida a la muerte no es más que una banalidad adicional, afirma el autor (Binebine 2010: 85).

En su exploración del asentamiento de un Islam radical en Marruecos, Mohamed Tozy traza cómo desde el régimen de Hassan II, junto a la islamización “políticamente correcta” surgía un Islam “crispado y violento” que encontraba un terreno propicio en la pobreza, la falta de democracia y libertad, la corrupción administrativa y los abusos de poder a todos los niveles (Del Pino 2003). Domingo del Pino asevera que desde los años ochenta, aparecían en todo el país “cientos de mezquitas clandestinas” donde se reclutaban y formaban nuevos predicadores y se proponía un Islam hostil a los principios de Occidente. En su investigación para su novela *Les étoiles*, Binebine añade que los “reclutadores del paraíso” eran producto de una política que se introdujo para contrarrestar la izquierda marroquí (sobre todo los comunistas) en los años setenta. El rey Hassan II había permitido de manera calculada el establecimiento de la corriente wahabí convenciéndose de que esa “corriente radical” seguiría bajo control. Añade que hoy en día, la verdadera oposición ya no es la izquierda (que no existe) sino los islamistas, cuyos sectores radicales están financiados por Arabia Saudí y Afganistán (Binebine 2010: 85).<sup>385</sup> Tal como ilustran las representaciones de *Secret Son* y *Partir*, desde 2003, Binebine observa que los fundamentalistas “se han afeitado la barba y son más discretos, pero ello no impide su activismo” (ibíd: 85). Añade que están relativamente implantados y estructurados y disponen de sitios en los que acogen y entrenan a los jóvenes.

---

<sup>385</sup> Tanto en la entrevista como en la novela, Binebine aborda el silencio ante el general abuso de los derechos humanos y libertad de expresión tras las redadas masivas sin distinción alguna como consecuencia del 16 de mayo de 2003; “el destino que se les reserva hoy a los islamistas es el mismo que el que se les reservaba a comunistas y socialistas hace 30 años, con el mismo trato”, afirmó (2010: 86).

En *Secret Son*, a través del protagonista Youssef y su madre (puntos de focalización) que viven en una chabola de Casablanca, el lector se adentra en las dificultades y penurias diarias además de la discriminación y olvido a los cuales están sujetos los residentes. Youssef sale temporalmente de este mundo cuando conoce a su padre quien le muestra otra cara de su ciudad: se traslada a un barrio adinerado y consigue un empleo en el hotel familiar. A través de esta experiencia confronta las hipocresías y el deterioro de un “mundo poscolonial” a merced de la globalización y competición de fuerzas implacables: en el hotel lujoso, Youssef estaba encargado de organizar las reuniones de locales con empresarios extranjeros quienes invertían en y compraban las compañías y fábricas. La consiguiente escisión creciente y dislocación en la sociedad eran inevitables:

Foreigners were buying up utility companies, sugar plants, textile firms, banks and hotels, telecommunications start-ups and even fertiliser factories. Local supermarkets were becoming outposts of international chains. Three-hundred year-old riads in the medina were being converted into bed-and breakfasts. Gated communities were being built for European retirees. At every turn Youssef watched his compatriots sing the praises of the most beautiful country in the world and then sell it to the highest bidder. (Lalami 2008: 143)

De un día para otro, el “sueño” de Youssef se esfuma inexplicablemente y se encuentra de vuelta en el barrio de chabolas, humillado y desilusionado. Se convierte así en un blanco fácil para el discurso victimista e ideológico de Hatim, el representante del partido islamista Al Hizb, asentado en la zona tras ganar la confianza de los residentes. Su eslogan era “poder a la gente por Dios, con Dios y a través de Dios” (2008: 18). Youssef se deja imbuir del discurso violento del partido que reivindica la recuperación de la pureza y un volver a las raíces contra la moral corrompida por el Occidente.<sup>386</sup> Los vídeos montados de las humillaciones y sufrimiento de víctimas en Egipto, Iraq o

---

<sup>386</sup> Cabe citar el paralelismo establecido por Binebine entre los vendedores de sueños (tanto del paraíso de Europa como del otro mundo) que se aprovechan de los jóvenes quienes han perdido la fe en el futuro: “[...] con la pobreza extrema y un vertedero de 100 hectáreas como único horizonte, es difícil tener fe en el futuro. En esas condiciones, se convierten en una presa fácil para el primer vendedor de sueños que aparezca. Sucede lo mismo con los candidatos a la inmigración clandestina a quienes se les vende París, Milán, Madrid [...]. Para los kamikazes de Casablanca, ser un mártir representa la promesa del paraíso. De acuerdo con esta lógica, se puede coger una patera para llegar a Europa o tirar de un cinturón de explosivos para acceder al paraíso (Binebine 2010: 86). Cabe recordar que esta opción del paraíso a través del terrorismo o emigración se vislumbraba ya en la novela *La patera* de Binebine. Es más, *Partir* de Ben Jelloun corrobora la misma lógica que se entremezcla y se junta en un final trágico.

Palestina se confunden y sus historias de represión, tortura e injusticia se unen: un común enemigo se materializa. Hatim convence a Youssef de que los terroristas suicidas eran trasnochados; había que ganar la batalla de imágenes y su misión inmediata era eliminar al periodista Benaboud que revelaba verdades incómodas.<sup>387</sup> Cuando Youssef descubre finalmente la verdad sobre su existencia - era medio-amazigh, medio-árabe, un hombre de montañas y un hombre de la ciudad, un hombre de la gente y un hombre aristócrata”, (2008: 282) - es demasiado tarde. Debe seguir el rol que le han asignado en la producción (estatal, teatral): el de un terrorista fracasado. Repetimos que en las dos novelas – *Mañana* y *Secret Son*, las imágenes presentadas son más bien reproductivas (y no productivas) y las obras no llegan a cuestionar o subvertir la (inter)relación entre el imaginario social y los estereotipos retratados. El aporte de los dos textos radica en sus retratos acertados de comunidades desfavorecidas que se convierten en un caldo de cultivo para grupos terroristas, tanto en Marruecos (barrio de chabolas en Casablanca) como en Europa (suburbio de París).

El radicalismo islámico también aparece en la novela *Partir* de Tahar Ben Jelloun que traza íntimamente y con destreza y realismo todo el tema en su dimensión más transnacional. En la novela un reclutador que conoce al protagonista Azel le dice que “ninguno de nuestros dirigentes respeta el mensaje del Islam. Lo utilizan pero no lo aplican. Nuestro proyecto es precisamente hacer algo diferente. Sabemos qué desea el pueblo - vivir con dignidad” (2006: 22). Como el caso de *Secret Son*, la obra muestra el atractivo de estas redes tanto en Marruecos como en Europa dentro del contexto de pobreza, corrupción, desencanto y ambiciones fallidas en que están sumergidos muchos jóvenes. Como hemos visto al final de *La patera* de Mahi Binebine (los candidatos eligen entre el sitio de reclutamiento para el viaje clandestino a Europa, y las palabras poco convincentes de otro centro de reclutamiento, la mezquita), los personajes de *Partir* son atraídos por las ofertas tentadoras de un trabajo fijo y algunos “viajes” que les ofrecen los reclutadores islamistas en Marruecos o alternatively, se dejan llevar por los discursos de “unidad y solidaridad en la lucha contra los modales de Occidente” de los fanáticos en Europa. Tal como indica el título - “partir” - todo el argumento se

---

<sup>387</sup> Tal como observa Mahi Binebine en la entrevista con Laurent Pointier, los fundamentalistas ofrecen a los jóvenes una nueva dignidad, una actividad y un reconocimiento social que no tenían. Lo describe como un proceso de desestructuración social que consiste en una ruptura insidiosa pero total con lo que servía de referencia a esos niños. Después se inicia una labor de concienciación a partir del Corán y de la difusión de cintas sobre los kamikazes chechenos o palestinos. Los reclutadores les señalan con el dedo a los responsables de su situación y de la situación de los musulmanes en el mundo (2010: 85).

centra en torno a trayectorias inacabadas, un oscilar y errar atormentados, un viaje arruinado desde el principio. El “partir” se sitúa en un espacio vacío, tercero, intermedio, sin la posibilidad de “volver” ni “llegar”. Hay un claro descrédito del discurso islamista al mismo tiempo en un intento por desvelar las maniobras de los islamistas e informar sobre las tácticas que usan y los tentáculos poderosos de su extensión.

El terrorismo se emplea para avanzar el argumento de la obra, se presenta como una estrategia literaria eficaz que facilita el movimiento incesante, el suspense, miedo, amenaza y un ritmo acelerante de dos sociedades enfrentadas, cuyas relaciones se han pervertido en un mundo comercializado donde todo se compra y se vende. Sin embargo, es la inmigración en toda su complejidad, en sus formas legales y clandestinas, en sus repercusiones tanto para el hombre como para la mujer marroquíes y la sangría que está provocando, lo que ocupa el tema central de la novela. A través de la relación homosexual y humillante de amo y siervo entre Miguel y Azel, Ben Jelloun ofrece una parábola de dos países que se relacionan de manera interesada y egoísta, condenándolos a un final trágico, incomprensible y violento. La naturaleza tabú e hiriente de la homosexualidad sirve además para subvertir el silencio e hipocresía de una sociedad que se niega a confrontarse con el presente en que vive:

Para nosotros, el *zamel* es el otro, el turista europeo, nunca es el marroquí, todo ocurre en silencio, pero eso no es verdad, somos como los demás países salvo que no hablamos de esas cosas. (Ben Jelloun 2006: 121)<sup>388</sup>

La migración se presenta como el punto de partida hacia un autoconocimiento y una autoconciencia; es una doble crítica del mundo corrupto de Marruecos que se ciega ante los problemas acuciantes y una Europa de doble moral que consiente crear una fosa común en el Estrecho, que explota sin misericordia a los necesitados considerados como mano de obra desechable. A través del llamamiento del loco Moha para partir hacia el

---

<sup>388</sup> En el prólogo de la colección *Comment peut on être marocain*, el editor Cheddadi también señala esta hipocresía y silencio en torno a la migración y su lado trágico en el Estrecho en Marruecos: «Plusieurs enquêtes ont révélé qu’une majorité de jeunes Marocains - mais aussi de moins jeunes - sont potentiellement des *harragas*, des hommes et des femmes, des adolescents et des adolescentes, voire de tout jeunes enfants, qui sont prêts à « se brûler », à devenir des « incendiaires » (*harragas*) de leur propre vie, à se jeter dans l’enfer du trafic des hommes, de la traque des polices, des humiliations et des dangers de toutes sortes, dans l’espoir d’une libération, d’une renaissance, de la possibilité de construire une vie digne. Au Maroc, ils ne rencontrent que le silence. On organise des colloques sur tous les sujets possibles et imaginables, mais pas sur le *hrig*» (Cheddadi 2010, prólogo).

Sur, se critica, además, el papel vergonzosamente colonizador y arrogantemente superior del Magreb que desprecia y maltrata a los “negros” que llegan al territorio en búsqueda del sueño europeo.<sup>389</sup>

Llegan como sombras vacilantes, hombres de la incertidumbre, hombres vaciados de su sustancia, vagan por las calles, duermen en los cementerios, [...] los africanos están perdidos, nosotros, los árabes blancos, digamos aceitunados, de piel morena, marrón, nos sentimos superiores, estúpidamente superiores, creemos haber encontrado por fin en ellos a unos hombres que podemos despreciar, nuestro racismo necesitaba ejercerse sobre alguien, maltratábamos a los pobres, pero si los pobres son africanos de piel negra, tanto mejor, uno se cree autorizado a mirarlos con altivez, aunque ellos ni siquiera nos miran. (2006: 152)

En una suerte de monólogo el protagonista Azel saca a relucir la vergonzosa y despreciable situación en que están los africanos (los magrebíes incluidos) en Europa, desprovistos de toda dignidad:

Ve a ver a las africanas que se prostituyen por unos billetes, a los marroquíes que trapichean con todo como unos inútiles, un día los cogerán, dirán que los españoles son racistas, que no quieren a los moros, y es que nosotros no somos queribles, hemos perdido nuestra dignidad. (2006: 134)

Es decir, hay un verdadero lamento por la situación en que toda África se ha hundido. Al final de la obra, Azel pacta con la policía antiterrorista en España para evitar la deportación humillante a su Marruecos. Pacta al mismo tiempo su inevitable muerte a manos de los terroristas quienes le degüellan en su piso. La muerte se convierte así en el último reclutador.

En su novela aún más reciente, *Au pays (El retorno)*, Ben Jelloun retrata la inmigración desde otro ángulo, el retorno solitario y amargado. El trabajador jubilado Mohamed quiere volver desesperadamente a su país, un tipo de contra-corriente de la

---

<sup>389</sup> En la entrevista para la publicación de la traducción en inglés de su novela, Ben Jelloun observa que las circunstancias allí descritas se iban gestando durante un período entre diez a quince años. Fue en 1991 cuando comenzó a observar a los “africanos negros” en Tánger que esperaban la ocasión de cruzar a Europa: “when I saw the first black Africans in Tangier wanting to cross the Straits clandestinely it was 1991. I had written an article for *Le Monde* about these African shadows. For us in Tangier it was strange; we were unaccustomed to seeing such people [...] I wanted to talk of all this but not in a realistic, sociological way. I wanted to invent a fictional story the better to show young people that this is not where the solution lies. That was my aim. But literature has little power” (Chambaret 2010: 195).

desesperación de Azel por partir para siempre. Sobre estos movimientos contradictorios, Ben Jelloun establece un círculo completo que justifica en la pobreza:

[*Partir y El retorno*] represent contradictory movements. Old retired Mohamed, when he gets back to Morocco, is not joined by his children, which justifies the departure of young Azel. The story comes full circle. It's all about poverty. (Chambaret 2010: 195)

A modo de resumen, este capítulo sobre historias migrantes desde/en/con vistas a Europa pone al descubierto la fragilidad de las fronteras erigidas para demarcarse y separarse del Otro indeseado, desde dentro y desde fuera. La selección de obras desde contextos muy diversos, al tiempo que nos ha permitido practicar el principio de transnacionalidad propio de la literatura comparada, enriquece el mapa de las representaciones estudiadas y ha permitido la posibilidad de establecer claros e importantes paralelismos. Como si respondieran al leitmotiv del “retorno del moro” (en dirección sur), tan presente en las representaciones españolas, los ejemplos aquí estudiados asientan y reivindican la presencia “extraña” en medio de cierta institucionalización de la “inmigridad”. Podemos añadir que este motivo (del retorno del moro) refleja una fase temprana de la migración y las dificultades incipientes para hacerse una idea de la permanente reconfiguración que estaría teniendo lugar en la sociedad española en las últimas décadas. Las imágenes (generadas desde puntos europeos diversos) corroboran y complican la turbulenta relación hispanomarroquí con una larga tradición de amenaza y rivalidad. Los ejemplos de Abdelkader Benali, Fouad Laroui o Rachida Lamrabet ilustran bien la huella permanente del español – enemigo y rival – en la construcción ideológica de la identidad (*selfhood*). Es más, la coyuntura europea permite sondear la influencia que ejercen los sucesos más “internacionalizados” en la ficción española. Sin duda, la corriente de islamofobia, el miedo de la violencia a manos de terroristas islamistas o las políticas migratorias en el contexto europeo repercuten en los discursos sociopolíticos españoles y en las imágenes literarias.

Las narrativas, desde posturas migrantes, inyectan formas híbridas que cuestionan e intervienen en las construcciones discursivas que limitan, aíslan y excluyen para mantener identidades frágiles y exclusivas. Estas miradas cruzadas ponen en evidencia la necesidad de expandirse, de cuestionar los cánones, de transgredir los

límites para mejor entender al mundo en que las distancias se han cortado pero las imágenes y estereotipos se han intensificado. De todos modos, tal como ha mostrado nuestro breve análisis, en no pocas ocasiones, las novelas de “segunda generación” reproducen las imágenes reproductivas del imaginario social, sin ofrecer visiones “desnormalizadoras” con que perturbar la conciencia del público lector. El breve apartado de algunas novelas que abordan el tema del terrorismo obliga, además, a perspectivas comparatistas que ofrezcan miradas más holísticas de problemas que interpelan a todos hacia una responsabilidad compartida y comprometida.

Reiteramos que los autores estudiados en este capítulo utilizan sus “bagajes múltiples y dispersos” desde posicionamientos y lenguas diversas (Holanda, Bélgica, Francia) para interrogar, en su mayoría, las construcciones ideológicas que ahondan el desconocimiento y rechazo del otro, el diferente. Su acercamiento intercultural ofrece una crítica de doble conciencia que interpela a las dos comunidades hacia el compromiso de enfrentarse a los conflictos y confrontaciones producidos en el contacto con el otro.

Finalmente, el cuestionamiento del término “migrante” y sus variaciones, con que hemos comenzado este capítulo, indica la necesidad de nuevos modelos que sitúen la diversidad de “literaturas nacionales” sin categorías etnocéntricas que limiten la producción y recepción de “obras migrantes”. La lectura intercultural e imagológica de los textos literarios estudiados muestra la fantasía creativa literaria (a través del humor e ironía por ejemplo) producida a través de una perspectiva distanciada y crítica del imaginario social con el empleo dinámico y oscilante de imágenes ideológicas y utópicas (Paul Ricoeur, Jean Marc Moura) en el texto literario. Los ejemplos seleccionados también destacan la estrecha y ambigua relación marroquí-española en el imaginario social de ambos lados del Estrecho, y las múltiples posibilidades de la literatura a la hora de elucidar las representaciones discursivas dominantes a través de la escritura en sus distintos grados de ficcionalidad.





## Conclusiones

Al cerrarse sobre sí mismo, Occidente hizo al adversario paradójicamente más multicultural, más ágil y más resistente.  
*Ciudadanos de Babel*, Daniel Cohn-Bendit y Thomas Schmid

La gente debe ser consciente de que “los otros” ya somos “nosotros”. Se trata de un cambio de perspectiva, y de repensar qué significa la sociedad en el siglo XXI.  
Najat El Hachmi

En la presentación de la colección de artículos del arabista Pedro Martínez Montávez *Pretensiones occidentales, carencias árabes*, Carmen Ruíz Bravo señala lo poderoso y débil de los estudios en Humanidades; su fragilidad y vigor debido a la relación que mantienen con la sociedad y la economía:

Son fuertes e influyentes, porque llegan a la razón, al convencimiento, y pueden despejar tópicos y anular prejuicios y reacciones impulsivas o condicionadas; lo son también porque pueden engañar. (2008:1)

El poder de la literatura para despejar tópicos o engañar son dos elementos cruciales a tener en cuenta en las representaciones del sujeto migrante. Ruíz Bravo constata, al mismo tiempo, su debilidad por depender de “sólidas personalidades humanas” o estructuras materiales para hacer llegar los conocimientos al público. Esta relación de complicidad subraya la imposibilidad de abordar la literatura divorciada de la historicidad de que forma parte. Es en dicha historicidad donde debemos situar nuestro corpus literario sobre la migración marroquí, cuya relación con la sociedad (emisora y receptora), el mundo editorial e institucional, además del lector resulta intensa, conflictiva e interactiva, no exenta de fuertes desequilibrios y relaciones de poder: “the blurring of the boundaries between fiction and history calls into question not only the identity of history but also the identity of literature”, advierte Dirlik (2002: 210).

A través de un corpus literario poliédrico ((nueva) literatura española, literaturas marroquíes, literatura escrita por migrantes o descendientes de migrantes desde Europa),

nos hemos acercado a las imágenes del migrante marroquí principalmente en el contexto español (europeo). Nos hemos detenido en cómo las construcciones reflejan más sobre la propia identidad que sobre el otro, uno de los puntos en que se centran los estudios imagológicos. La propia posición liminal y hasta marginal del ser migrante, y la ficción producida desde la periferia o frontera plantea una serie de factores insoslayables que ponen de relieve las dificultades para situar y enmarcar esta ficción.

Es bien conocido que existe una desconexión significativa entre los modelos sobre la migración, que celebran la desterritorialización, el nomadismo, el hibridismo o el cosmopolitismo por un lado, y las historias que han sido, en gran parte, objeto de nuestra atención en esta tesis: la clandestinidad, la marginación, la deportación, la muerte, además de los desafíos que acarrearán mundos distintos en planos disímiles, por el otro lado. Es por esta razón que Sten Pultz Moslund, autor de *Migration Literature and Hybridity*, no escatima sus críticas sobre las interpretaciones de carácter festivo (“celebratory readings”) de la literatura de migración y discursos de hibridismo transcultural. Tales lecturas proponen al migrante contemporáneo “transnacional” y “transcultural” como una “figura-héroe global de cualidades cuasi-mesiánicas”; con un nuevo tipo de identidad fluida, compleja, múltiple, abierta e inclusiva. Dentro de esta vertiente, se pretende que esta figura, critica Pultz Moslund, sustraiga las identidades antiguas y las cosmologías de estabilidad y pertenencia, y se sitúe desde la incertidumbre de una posición liminal a caballo entre dos o más culturas. En virtud de estas cualidades, el migrante está supuestamente dotado de una particular visión más holística y de mayor sensibilidad. Es decir, llega a investirse de una doble visión, que se presenta como particularmente evocador de la complejidad heterogénea, y la “perspectival uncertainty” de los modos novelísticos de representación (2010: 6). Aunque nos hemos apoyado en cierto modo en estas lecturas objetables, reconocemos que corren el riesgo no sólo de cubrir (doblemente) la voz del sujeto migrante sino minimizar las claves destacadas que impulsan la emigración y las condiciones lamentables a las que está sometido el sujeto migrante, en muchas ocasiones.

Hemos observado la tendencia, por añadidura, de clasificar y encuadrar esta literatura de migración dentro de pautas nacionales, aunque arrinconada a la periferia, es decir, hay una oscilación constante entre la supresión de la migración en la literatura “nacional” y su distinción como “un addendum enriquecedor”. En este sentido Pascale Casanova advierte sobre las limitaciones que encierra la lectura “nacional” de las obras de migración:

The national filter acts as a kind of “natural” frontier which prevents the analyst from considering the violence of transnational political and literary power relations as they impact upon the writer. (2005: 80)

En consonancia con Pultz Moslund, Casanova pone en solfa el “entusiasmo multicultural” que deja creer que la relación entre el centro y la periferia ha sido radicalmente subvertida. De hecho, este “mito pacífico e híbrido” sirve para despolitizar las relaciones literarias y, desarmar a los escritores de la periferia que buscan estrategias de reconocimiento que sean tanto subversivas como eficaces (2005: 88).

No hemos de olvidar asimismo la perenne influencia de la circunstancia de la migración en la literatura, en distintos períodos a lo largo de la historia: el propio caso español provee un contexto particularmente ilustrativo al respecto, y la lista de individuos-escritores que emigraron o tuvieron que exiliarse en distintos momentos históricos, es extensa: Si elegimos algunos casos de entre tantos posibles, podemos recordar que Miguel de Cervantes, pasó más de diez años de su vida fuera de España, primero en Italia y luego como prisionero en Argel (1575-1580); que escritores como Luis Cernuda y Arturo Barea se exiliaron a Inglaterra durante la guerra civil española. Otro ejemplo notable es el autor José María Blanco White, descrito por Juan Goytisolo como “el escritor más importante de la primera mitad del siglo XIX”. Blanco White escribió sus obras en inglés y Goytisolo asumió el papel de traductor al español: advierte que pasó más de un siglo sin ser leído porque nadie se lo había traducido. (Goytisolo 2003: 201).<sup>390</sup> Nuestro rastreo superficial quedaría incompleto sin la mención de “El sol de los desterrados”, ensayo por excelencia sobre el exilio que esboza magistralmente Claudio Guillén. Vale la pena subrayar, por añadidura y en el contexto más amplio de las letras europeas, los nombres comúnmente citados de autores como Joseph Conrad (Polonia-Inglaterra), Tristan Tzara (Rumania-Francia), Samuel Beckett (Irlanda-Francia) o Vladimir Nabokov (Rusia-EEUU). Todos eran migrantes, tanto de lugar como de lengua. Es decir, el fenómeno del desplazamiento tiene una larga historia

---

<sup>390</sup> Es más, el autor de *España y sus ejidos* (2003) se remonta al reinado de los Reyes Católicos en su rastreo del exilio, citando el ejemplo de los hermanos Valdés o de Vives. Nos recuerda que Cervantes intentó ir a América pero le denegaron el permiso. Mateo Alemán se huyó a México después de publicar *El Guzmán de Alfarache*. Según documenta Márquez Villanueva, Alemán había entregado a un funcionario corrupto la totalidad de sus bienes, incluidos los derechos de autor de su obra. Se fue con lo que llevaba puesto (Goytisolo 2003:190).

literaria del que no se puede desvincular nuestro análisis. Así lo señaló Claudio Guillén en su ya citado ensayo, proponiendo una doble lectura sobre el ambivalente efecto del exilio o migración en las vidas de esos escritores célebres: el desarraigo y la expansión de su mundo vital y literario (Guillén 2007). Si la migración siempre ha formado parte de las literaturas y las ha configurado, cabe preguntarnos el porqué de la creciente tendencia de buscar nuevos marcos e inventar nuevas categorías y clasificaciones para ubicar e insertar esta escritura. Hay que preguntarnos si esta tendencia de separación y exclusión se limita a autores “poscoloniales” o del llamado “Tercer Mundo”, y en caso afirmativo, detenernos en sus implicaciones. Expresamos nuestra sospecha y reticencia a la hora de validar un género de “literatura de migración”, aunque el término nos ha servido como categoría preliminar en nuestro estudio. Mantenemos que la tendencia en aumento de buscar categorías y etiquetas para distinguir y separar, se debe, en parte, a la fragilidad de las identidades nacionales puestas en cuestión, que se defienden al excluir u ocultar la otredad del otro. En este sentido, reconocemos también la “complicidad étnica en la reificación cultural” en que participa el propio “autor migrante”.

Los “autores migrantes” reivindican irónicamente su presencia en el conjunto nacional donde han crecido y han sido educados. Esta tendencia se refleja en los mismos títulos que se van publicando. Los ejemplos ya citados incluyen: *Yo también soy catalana* de El Hachmi, *De Nador a Vic* de Karrouch o *Cartas a mi hijo. Un catalán de pura cepa, casi* de Said el Kadaoui. Estos autores conciben, eso sí, cierta ampliación de las fronteras nacionales de identidad y su imaginación dialógica se inserta en cierta “visión cosmopolita”, que según César Domínguez en su definición de “una lectura cosmopolita” (dentro de una variante regional europea), se refiere a “aquella [visión] preocupada por la [España] de la diferencia en la que los ciudadanos negocian constantemente [a través de su participación activa en la sociedad, además de su ficción] el significado de la identidad [española] entre sus otras identidades” (2010: 193).

Al abordar las obras de migración, Dirlik subraya la confusión provocada por la “difuminación” entre la construcción de identidades étnicas y diaspóricas, y la “etnografía cultural”. Las “presiones”, demandas y expectativas a las cuales está sometido el autor subvierten la autonomía de la obra creativa (Dirlik 2002: 210). El crítico aboga por promover no sólo la historicidad de lo cultural, sino su premisa en una

política de responsabilidad social y pública (2002: 222).<sup>391</sup> Por ejemplo, este traslado de las historias migrantes de lo privado e individual al público (y político) se entrevé en la obra de Abdelkader Benali. Usa su aclamación crítica para acercarse a los colectivos “autóctonos” y “extranjeros” (subvierte estos calificativos) y promover mayor conciencia de pluralismo entre la sociedad.

La migración marroquí en España ha repercutido significativamente en el imaginario social y ha despertado “fantasmas” para muchos de un pasado tanto reciente (el colonialismo) como lejano (la presencia musulmana y la expulsión subsiguiente). Hemos observado que las obras seleccionadas de la literatura española y marroquí se limitan a narrar las tragedias más inmediatas de los intentos clandestinos por cruzar el Estrecho a costa de los aspectos menos dramáticos. La literatura aquí estudiada, no supera la fase inicial de la “irrupción inasimilable” del otro moro en la sociedad, y los choques que provocan. Es más, en el caso de los proyectos interculturales (estudiados) promovidos en las escuelas, vislumbramos una atención excesiva a cuestiones religiosas y culturalistas en las discusiones y los manuales didácticos. La construcción de los perfiles del migrante marroquí revela más sobre la *mismidad* o *selfhood* que sobre la alteridad o el otro.

Hemos llegado a proponer (en el segundo capítulo) como fase de tanteo, el traslado del discurso del “retorno del moro” (tras su expulsión durante el reinado de los Reyes Católicos) al del colonialismo español en Marruecos y la llegada de soldados marroquíes reclutados por Franco para luchar en el bando nacional. Creemos que tales imágenes aún están vivas en el imaginario social y hasta eclipsan la anterior presencia (en gran parte mítica) del “moro” en el territorio español.<sup>392</sup> Sin embargo, somos

---

<sup>391</sup> En palabras de Dirlik, para superar la brecha entre lo cultural y lo social, necesitamos un nuevo lenguaje que sea consciente de la historicidad de lo cultural. Éste, a su vez, se basa en una política impulsada no por cuestiones de la identidad cultural sino por cuestiones de responsabilidad política y social (2002: 222).

<sup>392</sup> No es azaroso que la séptima (y actual) temporada de la popular serie española *Amar en tiempos revueltos* (Diagonal TV, 2005) comience en el año 1956, con la independencia del Protectorado español en Marruecos, y se extiende hasta 1957, cuando ocurrió la “no guerra” de Ifni. Esta serie diaria es una de las más vistas y se desarrolla en los tiempos de la guerra civil española. En la séptima temporada, aparece el personaje de Amina, criada marroquí de la familia Armenteros. Se lee que “está con ellos más de veinte años, justo cuando destinaron a Eugenio Armenteros a Tetuán: “en absoluta es una sirvienta al uso, sumisa y callada [...] y además se considera una mujer libre por no haberse casado ya que en su cultura casarse significa sumisión”, en *avance.tv* ([www.avancetv.com/series/aetr/personajes.php](http://www.avancetv.com/series/aetr/personajes.php)). Lo más

conscientes de la complejidad y confluencia de los imagotipos que se nutren tanto del remoto pasado como de sucesos más actuales para evocar fantasmas y despertar arraigados antagonismos. Mantenemos la necesidad de rastrear este vínculo del soldado moro con el otro inmigrante “moro” en la literatura para arrojar luz sobre la evolución de las imágenes además de su historicidad, lo que invitará a nuevas reflexiones y pautas metodológicas.

Advertimos cierta ausencia de una lectura poscolonial aplicada a la literatura de migración, lo que se refleja a través de la tendencia homogeneizadora de categorías como “subsahariana” o “africana”. Esto ralentiza la concienciación de la sociedad española de su reciente pasado colonial y cierto vínculo con algunos colectivos (hispanoafricanos) instalados en España. Hace falta un enfoque “a medida” que desentierre el discurso colonialista en la literatura española para resituar este otro no-europeo en el imaginario social español. En este sentido, volvemos a citar a Paul Gilroy quien abogó por una revisión del punto de partida para entender la hostilidad y el rechazo frente a la inmigración en las metrópolis occidentales. Los vestigios del colonialismo europeo condicionan significativamente las claves del discurso y arrinconan al sujeto migrante en posiciones de subalternidad: a partir de cierto “buenismo” que le perfila como la víctima necesitada de protección y ayuda; o, por otra parte cierto “malismo” que responsabiliza al “malo” delincuente por los problemas en la sociedad.

A lo largo de la tesis, hemos resaltado la marcada tendencia que se decanta por el “retorno del moro” (deportación, silenciamiento, muerte, partida voluntaria al país emisor) en los textos estudiados desde ambas orillas del Estrecho. ¿Es simplemente otra variante de la “paterización” de la literatura de migración; la temprana fase de una literatura que aún no ha asimilado o aceptado la presencia del otro como parte del conjunto nacional? ¿Es un síntoma más arraigado de la larga tradición de rechazo y ambivalencia hacia el moro, concebido como invasor y amenaza, cuya presencia perturba la frágil construcción de la españolidad a partir de la reconquista española, y la expulsión definitiva de los moriscos? Queda por ver cómo los “escritores migrantes” se insertan en esta tendencia y cómo responden a este discurso de alteridad en sus obras

---

llamativo del personaje de la criada marroquí que lleva el pañuelo, es que el papel es desempeñado por la española Belén Ponce de León. Con más de un millón de musulmanes en España y un colectivo marroquí notablemente visible, la elección de una actriz española para el papel de una criada marroquí (en sí perturbadora) es sumamente reveladora.

creativas. Los pocos ejemplos abordados en esta tesis (por ser en parte un fenómeno reciente) ilustran el firme propósito de instalar las historias en el conjunto español, reivindicando, para ello, un cuestionamiento de los patrones en vigor.

Recalcamos que los estudiosos ven la permanencia del inmigrante en la sociedad de acogida como uno de los factores particulares en la evolución de la migración. Este dato parece perturbar la opinión pública que aún no ha asimilado esta “nueva realidad”. Destacamos, además, que si se insiste en señalar tal permanencia como uno de los factores “nuevos” de las actuales tendencias de migración, la hipótesis (confirmada) del “retorno del moro” en dirección contraria, es aún más llamativa ya que diverge significativamente de la “realidad”. Sería de interés indagar en los desenlaces de las novelas que abordan las representaciones de otros grupos migratorios en la sociedad española para comparar si este fenómeno está extendido o se limita al colectivo no-europeo, y particularmente al sujeto (moro) africano. Observamos que este énfasis en la “permanencia del inmigrante” se construye como cierta invasión que provoca recelo, y oculta los factores que llevan al arraigo del inmigrante en la sociedad de acogida: las dificultades cada vez mayores de cruzar las fronteras y la necesidad de estar en el país durante largo tiempo para legalizar la situación y establecerse como ciudadano. No negamos, de todos modos, las condiciones socio-económicas inferiores en muchos países emisores, lo que también sirve de aliciente para la “permanencia” del inmigrante en el extranjero.

La presencia y permanencia de nuevas caras e historias en el paisaje español, y su (incipiente) incorporación en todas las esferas de la sociedad apenas se reflejan en las manifestaciones artísticas y culturales, que se atienen al modelo asimilacionista o (desde la lectura polisistémica de la traducción), a prácticas discursivas imperialistas o defensivas (Robyns 1999). Destacamos que este proyecto de la exclusión de la alteridad del “moroafricano”<sup>393</sup> (a través de la percepción de lo inasimilable), requiere una concienzuda y continua construcción para sustentarse: “la persistente preocupación por mantener la “vertebración” nacional es paralela a las constantes alusiones que genera la posibilidad contraria, la invertebración (o fragmentación, disolución, quiebra)”

---

<sup>393</sup> El término “inmigrantes moroafricanos” aparece en la obra *El exiliado de aquí y allá* (2008) de Juan Goytisolo, p. 148.

(Delgado2009: 218).<sup>394</sup> Ante esta realidad nacional “movediza”, Delgado subraya cómo emerge la necesidad de desplazar las ansiedades (provocadas por los distintos proyectos nacionales) en un enemigo externo de otredad irreducible. El más cercano (vecino y enemigo) resulta ser Marruecos.

En el caso español, un ejemplo arbitrario del deseo de mantener intacta la homogeneidad en la identidad nacional lo encontramos en el muy reciente caso de la serie televisiva (española) *Isabel*. Ésta transmite una versión histórica fragmentaria y amnésica a partir de los sucesos que van del nacimiento hasta la coronación de Isabel la Católica. Su tratamiento rehuye una incorporación holística de todas las piezas que constituyen este período histórico y ahondan versiones míticas del pasado. Al estudiar la imagen pública de la inmigración en las series de televisión españolas, Xavier Ruiz et al. recalcan que la ficción televisiva no sólo refleja la realidad sino que proyecta y difunde marcos de referencia, imágenes y estereotipos que inciden directamente en la manera en que los ciudadanos viven la realidad social (2006: 107).<sup>395</sup> La serie *Isabel* sobre la monarca católica se emite por la televisión española (TVE) en horario de máxima audiencia y ha sido, además, una de las producciones más caras de la cadena (el primer episodio se emitió a principios de 2012). Según el director, Jordi Frades, en la serie *Isabel*, “no juzgamos, no nos interesa pensar quién fue Isabel la Católica, huimos un poco de lo que supuso históricamente”. Este comentario revelador que destapa la construcción ideológica (y no utópica) de la memoria, evita afrontar el pasado en su complejidad y crudeza, lo que caracteriza, en algunos casos, las obras literarias y los estudios. Ante la elección de una actriz llamativa con pelo rubio de ojos azules para el papel de la monarca, y las posibles controversias que tal canon pueda provocar, el productor muestra irónicamente su “firme compromiso” con el pasado: “[...] Isabel la

---

<sup>394</sup> Delgado se detiene en la importancia que tuvo para el gobierno conservador del partido popular (1996-2004) el proyecto de “recuperar” y preservar una identidad nacional cohesiva en lo sustancial. Esto se evidenció, afirma, no sólo en las estrategias políticas sino en las culturales. Delgado hace referencia al papel importante y crucial de la Real Academia de la Historia en los debates sobre la nación y su ser en aquel período: “la posición oficial de la Real Academia de la Historia Española no deja lugar a dudas sobre la imbricación de la historia de la cultura nacional con la historia del Estado y de su identificación con el paradigma historiográfico castellanizante monárquico y homogéneo que ha sido dominante desde el siglo XIX” (2009: 221). Las publicaciones auspiciadas por la Real Academia se convirtieron así en un éxito de ventas y recibieron premios nacionales de Historia (otorgado por el Estado).

<sup>395</sup> Ruíz, Xavier, Joan Ferrés, Matilde Obradors, Eva Pujadas y Oliver Pérez (2006) “La imagen pública de la inmigración en las series de televisión españolas”, en *Política y cultura* otoño, número 26, pp. 93-108.



Católica era rubia y de ojos azules. [T]enía ascendentes británicos y era una belleza para su época”, aclara Olivares.<sup>396</sup>

Resulta oportuno volver al estudio citado arriba sobre la imagen de la inmigración en las series televisivas españolas, para sacar a relucir el grado de ambigüedad que caracteriza la actual construcción identitaria española. Aunque el discurso televisivo no ha entrado en nuestro objeto de estudio, las observaciones son pertinentes y corroboran algunas tendencias que hemos ido rastreando. Los autores se preguntan, por ejemplo, el motivo por el cual hay cadenas que obvian directamente la presencia del inmigrante en sus mundos de ficción. Todavía más inquietante es la ausencia visible del inmigrante magrebí: “¿qué problema existe respecto a la figura del magrebí en la sociedad española para que sea un personaje prácticamente inexistente en las series de ficción televisiva de las cadenas de ámbito estatal?” (Ruíz et al. 2006: 107).

Mencionamos, de todas formas, la existencia de otros programas que sí exploran (aunque en un plano menos ficticio) las vidas de los migrantes en España: un ejemplo ilustrativo es *Babel* (en TVE). Tras su gran éxito en San Cugat (Cataluña) desde su comienzo en 2005, el director Antoni Font decidió lanzar una versión nacional: el programa semanal de 30 minutos trata de descubrir y destacar cómo las aportaciones de los inmigrantes enriquecen la sociedad y “nos hacen a todos, inmigrantes y autóctonos, nuevos ciudadanos, nuevos españoles”. Sin embargo, el artículo resalta que “el espacio ofrece una nueva forma de conocernos mejor conociéndoles mejor (a los inmigrantes)”,<sup>397</sup> lo que trae a colación uno de los puntos tratados en esta tesis: a saber, crear y construir el *selfhood* a través de la representación de la alteridad.

Si la imagología aborda las imágenes del extraño, el caso del escritor migrante invierte este punto de partida: el “extranjero” se sitúa en una posición enunciativa que subvierte no sólo la imagen de alteridad proyectada de él, sino que devuelve una mirada que podemos describir como “bizca”, deformada. Así se crea una “imaginación dialéctica” que cuestiona las bases de la imagen construida del extraño. Esta perspectiva más crítica se formula desde “transnaciones”: el espacio entre la nación y la transnacionalización; que reconoce el poder que aún ejerce la nación. Arif Dirlik advierte que las nuevas formaciones transnacionales también sirven como espacios de lucha entre naciones que pretenden apropiarse de esta “transnacionalidad” para

---

<sup>396</sup> *El País*, 24 de septiembre de 2011.

<sup>397</sup> “TVE lanza un nuevo programa sobre el mundo de la inmigración”, en *LatinoaméricaExterior*, 23 de abril de 2010.

promover/favorecer sus propios intereses” (Dirlik 2002: 228). A modo de ilustración, aludimos al intento de algunos especialistas como Rodolfo Gil Grimaud de etiquetar (y apropiarse de) la literatura “marroquí” en castellano como “literatura española escrita en el Magreb”. Desde el lado marroquí, se percibe, por el contrario, cierto rechazo a esta literatura en español, considerada como externa a la “literatura marroquí”, lo que resalta, de nuevo, el poder que sigue ejerciendo el Estado nacional en los fenómenos literarios.

Hay que señalar, además, el silencio que reina en España (que se traduce en la literatura) sobre las comunidades musulmanas no magrebíes, tales como los colectivos paquistaníes, bengalíes<sup>398</sup> o senegaleses, que son considerados, en gran parte, como doblemente ajenos y exóticos, y su aparición en los medios de comunicación se reduce a textos aislados (aunque también negativos en mayor medida). A modo de ilustración, tradiciones tales como el matrimonio de conveniencia, parecen acaparar gran parte de la atención mediática. Los casos se sitúan, en parte, dentro de la “incompatibilidad de culturas” aunque no siempre vinculada con la religión islámica.<sup>399</sup> Es más, no ha de sorprender que sea el marco internacional el que se superponga al nacional para introducir pautas que acerquen al lector español a “escritores paquistaníes”. Son “nuevos escritores paquistaníes” cuyos libros, escritos en inglés, se abren a Occidente”, y que “cosechan gran éxito en Occidente”. Esta “validación” y elogio de Occidente influye y repercute en las traducciones al español (la entrada y recepción de esta literatura).<sup>400</sup> Como ejemplo, citamos *La explosión de los mangos* de Mohamed Hanif (Ediciones Salamandra), *Humo de mariposa* (Ediciones Akal) y *El fundamentalista reticente* (Ediciones Spanish Pubs) de Mohsin Hamid.

---

<sup>398</sup> Cabe citar, entre las excepciones, la película *El próximo Oriente* (2006) de Fernando Colomo, descrita por David Conte como “una celebración ingenua y costumbrista de la multiculturalidad castiza”. Advierte que en la película no se logra proyectar una “mezcla” porque “todo se encuentra conectado de antemano, en un colorido amalgama que se detiene en la belleza superficial de un paisaje, con sus clichés del barrio de Lavapiés y postales panorámicas del cielo de Madrid” (2010: 54).

<sup>399</sup> Citamos una muestra de algunos títulos de prensa durante el año de 2010: “Sesenta bodas bajo sospecha. Los agentes investigan enlaces de indios y paquistaníes con españolas y europeas” (*El País*, 20/08/2010); “Las bodas forzosas salen a la luz. Los hijos de inmigrantes en España se rebelan contra los matrimonios impuestos por sus padres. Los Mossos d’Esquadra han atendido a 40 víctimas desde 2009” (*El País*, 28/11/2010). Los títulos más dramáticos incluyen “Un mensaje lanzado por la ventana salvó a una paquistaní secuestrada” (*El País* 20/12/2010). En 2011, la televisión española RTVE presentó un reportaje en su programa de Informe semanal, titulado “Víctimas de la tradición” acerca de la realidad de los matrimonios forzados. Las víctimas principales provenían de Paquistán, “África” y Marruecos (15/04/2011).

<sup>400</sup> “Los nuevos escritores paquistaníes abren sus libros a Occidente”, en *Eurasian Hub. Estudios, análisis, recursos y asesoramiento académico*.

La muestra de obras “paquistaníes” traducidas viene a corroborar la distancia que separa las representaciones sobre los grupos musulmanes en España (Europa), y su recepción que es estrechamente vinculada con las tendencias en el ámbito internacional. Es más, deja entrever la mayor hostilidad al grupo marroquí y las distorsiones inquietantes que se efectúan ante las “interferencias discursivas” (recuérdense el título de *Les cannibales* que se tradujo a *La patera*; o el caso de *Laila*). Podemos adelantar que por ser el vecino y enemigo por excelencia, el escritor español se detiene más en la fijación del sujeto magrebí (que pretende conocer en ocasiones mejor que los propios sujetos), sin extenderse a las comunidades heterogéneas (musulmanas) que habitan el territorio español. Los estudios de traducción se ofrecen como un campo abonado para las historias migrantes. En múltiples ocasiones, y puesto que emerge en un contexto cultural multilingüe, la escritura del migrante debe ser “traducida” no sólo en el país emisor sino en el país receptor. Es decir, el idioma ya no sirve como un marcador absoluto de identidad. Los distintos y simultáneos niveles de traducción se presentan como pautas ilustrativas para destapar las identificaciones culturales y las interferencias discursivas en juego.

Nuestro breve enfoque en los textos fuera del contexto hispanomarroquí, explorado en el último capítulo de la tesis, y escritos principalmente por “el extranjero en condición de migrante”, provee un posible paso y pautas de la emergente literatura “híbrida” en España. Por híbrida, entendemos una unidad que emerge del proceso de apertura, un tercer espacio (Bhabha) dentro del cual otros elementos se encuentran y se transforman, tal como afirma Nikos Papastergiadis: “hybridity is both the assemblage that occurs whenever two or more elements meet, and the initiation of a process of change” (2004: 170). El proceso resalta que la identidad no es la combinación, acumulación, fusión o síntesis de varios componentes sino un campo de energía de distintas fuerzas. Uno de sus rasgos positivos es el reconocimiento de que la identidad se construye por una renegociación de la diferencia, que la presencia de fisuras, lagunas y contradicciones no es necesariamente un signo de fracaso (Papastergiadis 2004: 170).<sup>401</sup>

---

<sup>401</sup> Hay un claro paralelismo con la premisa de que parten los estudios culturales críticos, que Dirlik explica de la siguiente manera: “a basic premise [...] is that recognition of difference is crucial to the transformation of politics (and the public sphere). This transformation also requires a recognition of the historicity of cultural legacies so as to allow creative responses to new historical circumstances,

A través de los ejemplos “europeos” estudiados – autores con un pasado de migración que viven en Holanda, Bélgica, Francia – emerge claramente la ambigua relación de vecindad entre España y Marruecos. El escritor inter-nacional parodia las imágenes predominantes (en la sociedad de acogida), y asume el papel de inscribir su presencia en dicha sociedad. Rememora las experiencias, problemas y triunfos de las primeras generaciones de migrantes, un aspecto silenciado en la historia “nacional”. Nuestros ejemplos (Fouad Laroui, Abdelkader Benali, Rachida Lamrabet) también revelan el empleo de la figura del español en la construcción ideológica de una identidad “marroquí”/migrante, para reivindicar la común experiencia de la migración, cuyo dolor y sacrificio sirven como un común denominador. Es una fuerte crítica a la sociedad española, al mismo tiempo, rival y semejante (con el vecino del sur, Marruecos), que se muestra hostil y displicente ante la presencia “moroafricana” en su “territorio europeo”. En tal sentido, los textos se encargan de recordar al país vecino su propio y reciente pasado de emigración, además de la presencia secular musulmana, que forma parte de la identidad española. Encontramos de este modo un paralelismo entre la literatura hispano-magrebí y la literatura marroquí escrita en las “diásporas”: es decir, ambas se detienen en la reivindicación histórica a partir de un pasado común. No obstante, creemos que hay una clara e importante distinción entre las literaturas escritas desde la “migración” y la literatura hispanomagrebí, que se presenta como un fenómeno particularmente dinámico, y se escribe principalmente desde Marruecos. La importancia de este posicionamiento o localización de la enunciación, junto a la elección del español como lengua literaria, resultan clave a la hora de situarla y poder distinguirla de la literatura escrita por autores marroquíes en otras lenguas y otros países. Traemos a colación la importancia que otorga Jorge Urrutia al lugar desde donde se construye la “mirada” y las implicaciones de poder y violencia que subyacen:

Resulta éticamente preciso [...] al narrar la mirada expresar el “desde dónde”, el lugar desde el que surge el verbo, el espacio donde se sitúa el que mira y nos explica lo que ve. Ese “desde dónde” es un espacio geográfico y temporal pero, sobre todo, ideológico. (2000: 22)

---

distinguishing between culture as a “prison-house of origins” and culture as a living expresión of populations engaged in the transformation of the public sphere” (Dirlik 2002: 225).

En cuanto a las obras que emergen en las diásporas, vislumbramos diferencias significativas de estilo, lenguaje y temas, lo que requiere un necesario tratamiento que las sitúe en el contexto “transcultural” y “transnacional”. En cuanto a la función de las imágenes de la figura española en sus obras, las representaciones (euro-marroquíes) difuminan las diferencias entre el marroquí y el español, tanto en el territorio marroquí (se confunde, por ejemplo, el español con el marroquí volviendo a casa durante las vacaciones) como en Europa (el marroquí y el español en Holanda se encuentran en el mismo plano de exilio, vergüenza por su pasado, y cierto rechazo que experimentan en el presente). Es más, se percibe el deseo de un necesario e inevitable acercamiento, tal como parodia el autor Fouad Laroui, a través de las imágenes televisas captadas de las islas Canarias en un pueblo remoto de Marruecos, lo que produce rechazo y una cálida acogida a la vez. A fin de cuentas, estos retratos muestran el poder e influencia que siguen ejerciendo patrones nacionales en los autores “diaspóricos”, una observación subrayada por Arif Dirlik (2002: 229) el cual se detiene en las limitaciones que se imponen a través de tal identificación (nacional), objeción en la que coincide Pascale Casanova tal y como señalamos anteriormente. Dirlik apunta a la necesidad de “una política cultural transformativa”, que traslada las historias individuales y privadas al plano de historias de lucha pública (229). Se trata, en el fondo, de promover un concepto de nación que esté abierto a la diversidad de historias, lo que por su parte, permite otras posibilidades.<sup>402</sup>

Frente a estas tendencias que vislumbramos en el contexto europeo, queda por ver el desarrollo de la próxima etapa de la literatura escrita en español (o en los otros idiomas oficiales de España), y el rol que se asignarán los “escritores de segunda generación”, nacidos e integrados en Europa. Anticipamos un claro alejamiento de la “paterización” y de los problemas más inmediatos a la llegada de los inmigrantes, vinculados con la indocumentación y la inserción dentro de un ambiente tanto solidario como sospechoso y desconfiado. Queda por ver si los “nuevos escritores españoles” se limitarán a seguir los pasos y huellas de sus predecesores en otros países con una arraigada tradición de migración (Francia, Holanda, Alemania), o si alentarán en sus obras nuevas pautas de innovación que respondan a la larga y particular historia hispanomarroquí. Los ejemplos estudiados aquí (Laila Karrouch, Said el Kadaoui o

---

<sup>402</sup> En palabras literales de Arif Dirlik, “a conception of the nation that allows for diversity of histories (not cultures) in the making of the nation, allows for other possibilities” (2002: 230).

Najat el Hachmi) se vinculan con la temprana “literatura emergente de fronteras”, preocupándose por configurar una voz propia, conscientes de su marginación en la sociedad de la que también forman parte. Es decir, documentan la transición entre las dos sociedades y los problemas de integración y aceptación; la discriminación y cuestionamiento identitario.

En muchos casos, la literatura de migración en España se enmarca en/se subsume bajo los distintos regionalismos de una España plural. El número de autores de un pasado migratorio que escriben en catalán es significativo para comenzar a situar la literatura (de migración) dentro de pautas más específicas que subvierten el poder hegemónico del Estado español. Esta faceta de la literatura considerada por nosotros merece una exploración detenida, ya que saca a relucir al mismo tiempo las limitaciones de los modelos teóricos comúnmente empleados que buscan aplicar a muchas obras literarias categorías “transculturales”, que restan importancia a los conflictos internos de que es producto el mismo escritor. Los casos de Najat el Hachmi, Laila Karrouch y Said El Kadaoui que emplean el catalán como forma de expresión literaria y que no escatiman comparaciones con la cultura (minoritaria) amazigh de que emergen, requieren una re-evaluación de las herramientas utilizadas en la exploración de la literatura de migración.

Dentro del marco de constantes e impredecibles cambios y configuraciones – atentados terroristas, tanto islamistas como de extrema derecha; revoluciones y protestas en varios puntos del mundo árabe, queda por ver, finalmente, hasta qué punto la coyuntura internacional del Islam (enmarcado principalmente en imágenes negativas del terrorismo, conflictos de derechos humanos y problemas de integración en Europa) convergerá y seguirá influyendo en la representación del sujeto migrante marroquí en la literatura. Los discursos recientes, dominados por voces conservadoras que ven en este otro un ser indeseado y problemático que inspira miedo y rechazo, posicionan al sujeto “musulmán” en Europa, como una pieza preocupante que amenaza la unidad cultural y la paz política y social. Esta representación (y su evolución) se evidencia en las novelas, tal como muestra la portada de *Laila* (2009) de Laila Karrouch, que cambió cierta imagen híbrida (niña vestida de *chilaba* en una pista de deportes), por otra amenazante (niña tapada del velo) en la reedición de 2009. Estos cruces discursivos destacan la necesidad de estudios interdisciplinares que se contraponen a las implicaciones de

sobrerrepresentaciones (negativas), y acarrear miradas holísticas que sean capaces de subvertir el imaginario social e influir en la construcción de nuevos imagotipos.

En 1992, la Unión Europea firmó el Tratado de Maastricht (entró en vigor en 1993) en donde incluyó por primera vez un artículo sobre la cultura en su estructura legal. La segunda cláusula del Artículo 151 menciona “la cultura e historia” (en singular) de los pueblos europeos. El artículo 167 del Tratado modificado (Lisboa, 2007), cita un “patrimonio cultural común”, que se entiende como la “herencia cultural, religiosa y humanista de Europa” (Artículo 1, Preámbulo). Se pretende cierta comunión entre el respeto por la “riqueza de la diversidad cultural y lingüística de la Unión” y la vigilancia por “la conservación y el desarrollo del patrimonio cultural europeo” (Artículo 3).<sup>403</sup> Nos preguntamos qué lugar se vislumbra para los sujetos migrantes o culturas concebidas como “ajenas”, que ya forman parte del espacio europeo: ¿cabría el otro negro/africano/moro en tal entramado?

En 2010 salió en los medios de comunicación un incidente escolar en donde el hijo de nueve años de la escritora Najat el Hachmi fue tratado de “moro de mierda”. En una entrevista, la autora recordó que fue un problema que ya abordó en su primera obra *Jo també sóc catalana*: “yo también he escuchado este insulto. Es muy común, se oye mucho, y si has nacido en Marruecos parece que no sea tan grave”.<sup>404</sup> De “yo también soy catalana” (primera publicación de la autora), El Hachmi trasladaba sucintamente el discurso a “mi hijo es catalán”. No basta con afirmaciones contundentes, sin embargo, para impulsar/dar paso a una sociedad que se muestre abierta a las distintas historias que forman la nación. El informe anual de SOS Racismo para el año 2010, además de otras encuestas publicadas, indican que la inmigración es percibida como un fenómeno negativo por casi la mitad de la población española.<sup>405</sup> Los datos también ponen de relieve la etapa inmadura en que se encuentra el debate (en las discusiones lo que sobresale no es “el discurso de la política”, sino “la política del discurso”), y la poca aceptación de los “otros” que ya forman parte del “nosotros”:

---

<sup>403</sup> “Tratado de Lisboa” en *Diario Oficial de la Unión Europea*,  
<[www.boe.es/aeboe/consultas/enlaces/documentos/ue/Trat\\_lisboa.pdf](http://www.boe.es/aeboe/consultas/enlaces/documentos/ue/Trat_lisboa.pdf)>

<sup>404</sup> Entrevista con Najat El Hachmi, *Web Islam*, 11 de octubre de 2010.

<sup>405</sup> Según el sondeo del Observatorio del Racismo y la Xenofobia, en el conjunto de España, el 47 por ciento de los consultados (en 2010) ven la inmigración como algo negativo (ver [elperiodico.com](http://elperiodico.com): “El futuro de los hijos de la inmigración, la clave de la convivencia” de Fidel Masreal; 8/10/2010).

En todas [las] realidades discursivas (textos, acciones cotidianas, políticas), el discurso que más prevalece es el del racismo [...] en España estamos pasando de una etapa de no discurso a un proceso de *discourse building* sobre la inmigración y la diversidad cultural que esta implica. Esto significa de entrada que el mismo “discurso” se convierte en objeto político y que, por lo tanto, ya no estamos en el terreno de discusión sobre el “discurso de la política”, sino más bien sobre la “política del discurso”. (Zapata-Barrero y van Tijk 2007: 10).

Por último, hacemos referencia a un caso específico, ocurrido en Alemania en el año 2012, lo que cierra nuestro trabajo de forma circular y subraya el estrecho vínculo entre las representaciones literarias y las experiencias vivenciales del sujeto “migrante”. En marzo de este año, un tribunal federal de la ciudad de Koblenz dictó que la policía federal tenía el derecho de efectuar controles aleatorios en ciertas líneas de trenes, basados en el perfil étnico, para prevenir la inmigración ilegal.<sup>406</sup> Esta decisión emergió a la luz del caso presentado por un alemán (de origen africano) que fue detenido después de su negación a presentar su documentación en una línea de trenes de Frankfurt a Kassel, el día 3 de diciembre de 2010. El joven puso una demanda que pedía el reconocimiento de la ilegalidad de estas medidas. El paralelismo con el caso de Rosalind Williams (descrito en la introducción) revela que el racismo y la discriminación (tanto de forma ligera como beligerante) se encuentran tanto en países con una larga tradición migratoria como en los con una presencia más reciente.

Las tendencias hostiles y xenófobas se visibilizan cada vez más en Europa y señalan la necesidad de profundizar en tales discursos que rechazan al “otro” como parte del nosotros. Vale la pena recordar el pronunciamiento del Comité de Derechos Humanos en 2009 con respecto al caso de Rosalind Williams: los registros de identidad impactarían adversamente en los afectados y contribuirían a la extensión de actitudes xenófobas entre la población general. Además, sería inconsistente con una política eficaz para combatir la discriminación racial. Estos dos ejemplos subrayan la importancia de voces “en movimiento” y el papel consciente/público que juegan al intentar inscribir sus historias silenciadas y olvidadas en el conjunto nacional. Nos preguntamos, finalmente, si las políticas y manifestaciones racistas no estarán conforme

---

<sup>406</sup> “Profiling Ruling sows seeds of distrust and racism”, Daryl Lindsey (trad.), *Spiegelonline*. 29 de marzo de 2012. La decisión judicial mantuvo que era legal emplear el color de la piel y la apariencia de un “origen étnico no-alemán” en los controles aleatorios.



con la vigilancia o conservación de esta “identidad europea cultural”, no precisada por cierto, en el Tratado de Lisboa.

A modo de conclusión, a través de la selección poliédrica de obras literarias que hemos seleccionado para abordar los imagotipos de la figura española y marroquí, desde el contexto de la migración marroquí, vislumbramos cierta etapa “defensiva”, “protectora”, “solidaria”, y ciertamente “culturalista”; en fin, bastante “mimética” en la literatura que aborda la experiencia de la migración. Los imagotipos (imágenes, prejuicios, estereotipos) funcionan, en gran medida, de manera reproductiva (y no creativa, utópica) en su relación con el imaginario social, tanto marroquí como español. Esto justifica, en parte, el tratamiento amplio que hemos dedicado a los discursos periodísticos y políticos dominantes, ya que nos resultó importante describir y destacar los paralelismos. Somos conscientes, de todas formas, de la necesidad de demarcar las fronteras discursivas (mejor dicho, la manera de abordarlas), ya que los cruces e interferencias son intensos y hasta lúdicos. Recordamos, junto a Jorge Urrutia, que el arte “siempre depende del material cultural transmitido que le proporciona el medio social. Esta dependencia es lo que lo hace de algún modo producto de la sociedad” (1985: 20). Pero el arte toma sus elementos de la realidad para construir con ellos nuevas relaciones. Apoyándose en Herbert Marcuse, Urrutia subraya que “hasta cuando queda sin modificación un fragmento de la realidad [...] el contenido cambia debido a la consideración de la obra de arte como un todo” (1985: 24).

Al centrarnos predominantemente en las voces migrantes “fronterizas”, “de segunda generación” (el sinnúmero de términos resultan ideológicos, etnocéntricos, restrictivos y a veces redundantes) para ilustrar la presencia “ajena”, “extraña” en el territorio nacional y las perturbaciones que provocan, también corremos el riesgo de reinsertar al “otro” en un espacio (seguramente sugestivo con el potencial de rupturas, desterritorializaciones, subversiones) periférico y hasta “guetizado”, cuya relación y contacto con la “literatura autóctona” se practica de manera tímida, excepcional, y superficial. Hace falta, sin duda, dar un paso adelante, es decir, implicar al autor y la literatura “nacionales”, pero también y sobretodo al “lector nacional”, en el proyecto común de una literatura que responda a los tiempos corrientes.



## Bibliografía

### Fuentes primarias: obras literarias

Agbotón, Agnés (2005) *Más allá del mar de arena*. Barcelona, Random House Mondadori.

Akbib, Abdellatif (2000) *The Lost Generation*. Tanger, Slaiki Bros.

---- (1998) *Between the Lines*. Fez, Moroccan Cultural Studies Centre.

Alarcón, Pedro Antonio de (1985) *Páginas de un testigo de la guerra de África*. Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas.

Amrani, Mohamed (ed.) (1990) *Antología de relatos marroquíes*. Murcia, Universidad de Murcia.

Ararou, Ahmed (2004) "La resaca". En Marta Cerezales et al. (eds.) *La puerta de los vientos*. Barcelona, Destino, pp. 51-57.

Aynan, Asis (2009) "Lettre". En Abdellah Taia (ed.) *Lettres à un jeune marocain*. Paris, Editions Seuil. pp. 165-174

Barea, Arturo (1958) *La ruta*. Buenos Aires, Losada.

---- (1958) *The Track* Ilsa Barea (trad.). London, Four Square Books.

Benali, Abdelkader (2010) "May the sun shine tomorrow" Susan Massotty (trad.) en *Litro* 102.

---- (2009) "The Black Princess" (capítulo de *De stem van mijn moeder*) Laura Watkinson (trad.) en *Banipal, Magazine of Modern Arab Literature*, núm 35, pp. 98-109.

---- (1999) *Wedding by the Sea*. Susan Massotty (trad.). San Francisco, The Phoenix.

Ben Jelloun, Tahar (2011) *El retorno*, Malika Embarek López (trad.). Madrid, Alianza.

---- (2009) "Lettre". En Abdellah Taia (ed.) *Lettres à un jeune marocain*. Paris, Editions Seuil. pp. 15-26.

---- (2006) *Partir* Malika E López (trad.). Barcelona, El Aleph.

Bennani, Ahmad (1990) "El lunático de Zalag". En Mohamed Amrani (ed.) *Antología de relatos marroquíes*. Murcia, Universidad de Murcia.

Benouarrek, Mohamed (1999) *The Journey*. Casablanca, Calliope.

Berrada, Mohammed (2002) *Fugitive Light* Issa Boullata (trad.). New York, Syracuse UP.

---- “Aquella noche”. En Amrani, Mohamed (ed.) *Antología de relatos marroquíes*. Murcia, Universidad de Murcia.

Berrada, Omar (2009) “Lettre à ma fille”. En Abdellah Taia (ed.) *Lettres à un jeune marocain*. Paris, Editions Seuil. pp. 42-58.

Binebine, Mahi (2005) *La patera*. Marie-Paule Sarazin (trad.). Madrid, Akal.

Bouissef Rekab, Driss (2004) *A la sombra de Lala Chafia*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Bouissef Rebak, Mohamed (2005) “El grito del hambre”,  
<[www.usuarios.multimania.es/mohbouissefrefk/](http://www.usuarios.multimania.es/mohbouissefrefk/)> [consultado 12 de noviembre de 2010]

---- (2005) “Candidez oculta”,  
<[www.usuarios.multimania.es/mohbouissefrefk/](http://www.usuarios.multimania.es/mohbouissefrefk/)> [consultado 12 de noviembre de 2010]

---- (2003) “Cobijo inminente”, en *Tres orillas. Revista Intercultural*. Algeciras, Asociación de mujeres progresistas Victoria Kent, núm 1. pp. 83-88.

---- (2002) *El dédalo de Abdelkrim*. Granada, Port-Royal Ediciones.

---- (1999) “In limine”. En Gorgé, J. (ed.) *Nueva antología de relatos marroquíes*. Granada, Port-Royal, pp. 185-190.

Brenan, Gerald (1960) *The Spanish Labyrinth*. Cambridge, Cambridge UP.

Buchan, Charles (2003) “To effervesce”. En Nick McDowell (coord.) *Diaspora City. The London New Writing Anthology*. London, Arcadia Books. pp. 67-78.

Canicio, Victor (1979) *Vida de un emigrante español*. Barcelona, Gedisa.

---- (1972) *¡Contamos contigo! (Krónikas de la emigración)*. Barcelona, Editorial Laia.

Cerezales, Marta et al. (eds.) (2004) *La puerta de los vientos*. Barcelona, Destino.

Chagmoum, Miloudi (2001) “La quema de los barcos”. En José Monleón (ed) *Cuentos de las dos orillas*. Sevilla, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura. pp. 49-64.

Chakor, Mohamed (1999) “La metamorfosis de un áscari”. En Jacinto López Gorgé (ed.) *Nueva antología de relatos marroquíes*. Granada, Port-Royal Ediciones.

Chakor, M. y Sergio Macías (1996) *Literatura marroquí en lengua castellana*. Madrid, Ediciones Magalia.

- Clark, Peter (ed.) (2005) *Sardines and Oranges, short stories from North Africa. Algeria, Egypt, Morocco, Sudan, Tunisia*. London, Banipal Books.
- Cuaresma Ortuño, Juan (2006) *La patera*. Madrid, Nuevos Autores.
- Daoudi, Ahmed (1994) *El Diablo de Yudis*. Madrid, ATIME.
- Djebar, Assia (1992) *Women of Algiers in their Apartment* Marjolijn de Jager (trad.). Charlottesville, University of Virginia Press.
- El Fathi, Abderrahmán (2010) “El lenguaje de la felicidad”. En Ana Rueda y Sandra Martín (eds.) *El retorno/el reencuentro. La inmigración en la literatura hispano-marroquí*. Madrid, Iberoamericana Vervuert.
- El Hachmi, Najat (2008) *El último patriarca* Rosa Prats (trad). Barcelona, Planeta.
- El Harti, Larbi (2004) “Mi amiga Ghanu”. En Marta Cerezales, Miguel Ángel Moreta y Lorenzo Silva (eds.) *La puerta de los vientos*. Barcelona, Ediciones Destino. pp. 79-88
- El Kadaoui, Said (2008) *Límites y fronteras*. Lleida, Editorial Milenio.
- Ellis, Havelock (1908) *The Soul of Spain*. Houghton, Mifflin.
- El Messari, Mohamed (2004) “El acoso”. En Lorenzo Silva, Cristina Cerezales Laforet (eds.) *La puerta de los vientos*. Barcelona, Destino. pp. 119-132.
- Fatmi, Mounir (2009) “Nom et prénom”. En Abdellah Taia (ed.) *Lettres à un jeune marocain*. Paris, Editions Seuil. pp. 107-115.
- Gahete, Manuel, Abdellatif Limami, José Sarria et al. (2008) *Calle del Agua. Antología contemporánea de Literatura hispanomagrebí*. Madrid, Sial Ediciones.
- Galdós, Pérez (2004) *Aitta Tettauen*. Madrid, Akal.
- Goytisolo, Juan (2008) *El exiliado de aquí y de allá*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores.
- Guène, Faiza (2006) *Mañana será otro día*, Jordi M Lloret (trad.). Barcelona, Salamandra.
- Hernández Guarch, Gonzalo (1998) *Los espejismos*. Almería, Ayuntamiento de Roquetas del Mar.
- Kaminer, Wladimer (2002) *Russian Disco* Michael Hulse (trad.). London, Ebury Press.
- Karrouch, Laila (2004) *Laila*. Barcelona, Planeta.
- Khan, Adib (1994) *Seasonal Adjustments*. St Leonards, Allen & Unwin.

Kilito, Abdelfattah (2004) "La muralla". En Marta Cerezales et al. (eds.) *La puerta de los vientos*. Barcelona, Destino.

Lalami, Laila (2009) *Secret son*. North Carolina, Algonquin Books.

---- (2005) *Hope and other dangerous pursuits*. North Carolina, Algonquin Books of Chapel Hill.

Lamrabet, Rachida (2010) "Younes and the West: the Sea" (extracto de novela *Vrouland*). Sherry Max (trad.) *Banipal. Magazine of Modern Arab Literature*, núm 35, pp. 111-115.

---- (2009) «Lettre à un garçon du quartier». En Abdellah Taia (ed.) *Lettres à un jeune marocain*. Paris, Editions Seuil. pp. 98-106.

Laroui, Fouad (2010) "My father's antenna", en Lydia Beyoud (trad.) *Words without Borders. The Online Magazine for International Literature*.

< <http://wordswithoutborders.org/article/my-fathers-antenna>> [consultado el 23 de agosto de 2011]

López Gorgé, Jacinto (ed.) (1999) *Nueva antología de relatos marroquíes*. Granada, Port Royal Ediciones.

Lozano, Antonio (2007) *Donde duermen los ríos*. Córdoba, Ediciones Urano (Almuzara).

---- (2002) *Harraga*. Granada, Zoela.

Macías, Sergio y Mohamed Chakor (1988) *Escritura marroquí en lengua española*. Fez, Publicaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah.

Martín, Andreu (1979) *Aprende y calla*. Madrid, Sedmay Ediciones.

McDowell, Nick (coord.) (2003) *Diaspora City. The London New Writing Anthology*. London, Arcadia Books.

Mokeddem, Malika (1998) *Forbidden Woman*. Lincoln, University of Nebraska Press.

Monleón, José (ed.) (2001) *Cuentos de las dos orillas*. Andalucía, El Legado Andalusi.

Moreno Torregrosa, Pasqual y Mohamed El Gheryb (1994) *Dormir al raso*. Madrid, Ediciones VOSA.

Naipaul, V.S. (1980) *The Mimic Men*. London, Penguin Books.

Nini, Rachid (2002) *Diario de un ilegal*. Gonzalo F Parrilla y Malika E López (trads.). Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Reverte, Jorge (2001) *Gálvez en la frontera*. Madrid, Alfaguara.

Rueda, Ana y Sandra Martín (eds.) (2010) *El retorno/el reencuentro. La inmigración en la literatura hispano-marroquí*. Madrid, Iberoamericana Vervuert.

Rushdie, Salman (1988) *Satanic Verses*. New York, Viking Press.

Santiago, Elena (2010) “Finalmente, ¿una oscuridad?”. En Ana Rueda y Susan Martín (eds.) *El retorno/el reencuentro. La inmigración en la literatura hispano-marroquí*. Madrid, Iberoamericana Vervuert.

Sibari, Mohamed (1994) *Regulares de Larache*. Tanger, Editions Marocaines et Internationales.

---- (1993) *El Caballo*. Larache, Impresa Larache

Silva, Lorenzo (2005) *Carta Blanca*. Madrid, Espasa Calpe.

Smith, Zadie (2000) *White Teeth*. London, Maíz Hamilton.

Sorel, Andres (2000) *Voces del Estrecho*. Madrid, Muchnik.

Szyborska, Wislawa (1981) “The Sea Cucumber”. En Magnus Krynski y Robert Maguire (trads.) *Seventy Poems by Wislawa Szymborska*. New Jersey, Princeton UP. pp. 136-7.

Taia, Abdellah (ed.) (2009) *Lettres à un jeune marocain*. Paris, Editions Seuil.

Torres, Rafael (1995) *Yo Mohamed. Historias de inmigrantes en un país de emigrantes*. Madrid, Temas de Hoy.

Vallejo Nágera, María (2004) *Luna Negra: la luz del padre pateras*. Barcelona, Belacqva.

Valls, Manuel (2007) *¿Dónde estás, Ahmed?* Madrid, Anaya.

Vallvey, Ángela (2010) “El cruce de civilizaciones”. En Ana Rueda y Sandra Martín (eds.) *El retorno/el reencuentro: la inmigración en la literatura hispano-marroquí*. Madrid, Iberoamericana Vervuert.

Zafzaf, Muhammad (1992) *La mujer y la rosa*, Beatriz Molina Rueda y Zouhir Louassini (trads.). Madrid, AECL.

### **Fuentes secundarias**

Abrighach, Mohamed (2006) *La inmigración marroquí y subsahariana en la narrativa española actual*. Agadir, ORMES.

Abu-Haidar, Farida (2001) “Inscribing a Maghrebian Identity in French”. En Mildred Mortimer (ed.) *Maghrebian Mosaic, a literature in translation*. London, Lynne Rienner Publishers, pp. 13-26.

Achebe, Chinua (1995) "Colonialist Criticism". En Bill Ashcroft et al. (eds.) *The Post-colonial Studies Reader*. London, Routledge. pp. 57-61.

Adelson, Leslie A. (1990) "Migrants' Literature or German Literature?", en *German Quarterly*, 63: 3/4 (verano/otoño) pp. 382-388.

"African, Immigrant and Writer: Literary Immigration into the Spanish Language", 2009, s. n.  
<<http://www.unomaha.edu/esc/2009Proceedings/AfricanImmigrantWrite.pdf>>  
[consultado el 8 de junio de 2010]

Ágreda Burillo, Fernando de (1975) *Encuesta sobre la literatura marroquí actual*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Aguinaga, Luis Vicente de (2009) "El exilio después de la batalla", en *Quimera*, núm. 312 (noviembre), pp. 47-49.

Alcalá Venceslada, Antonio (1951) *Vocabulario andaluz*. Madrid, Real Academia Española.

Allen, Roger (2011) "Rewriting literary history: the case of Moroccan fiction in Arabic", en *The Journal of North African Studies*, 1-14.

---- (1982) *The Arabic novel. An historical and critical introduction*. Manchester, Manchester UP.

Allievi, Stefano (2005) "How the immigrant has become Muslim. Public debates on islam in Europe", en *Revue Européenne des Migrations Internationales*. Vol. 21, número 2, pp. 135-163.

Anderson, Benedict (1983) *Imagined Communities*. London, Verso.

Andrés Suárez, Irene, Marco Kunz y Inés D'Ors (eds.) (2002) *La inmigración en la literatura contemporánea española*. Madrid, Editorial Verbum.

Anzaldúa, Gloria (1999) *Borderlands. La Frontera. The new mestiza*. San Francisco, Aunt Lute.

Appadurai, Arjun (2006) *Fear of small numbers. An essay on the geography of anger*. London, Duke UP.

Aramburu, Mikel (2004) "Imágenes populares sobre la inmigración marroquí", en *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid, TEIM. pp. 442-3.

Arndt, Susan. (2009) "Euro-African Trans-Spaces? – Migration, Transcultural Narration and Literary Studies". En Elisabeth Bekers, Sissy Helff y Daniela Merolla (eds.) *Transcultural Modernities: Narrating Africa in Europe*. New York, Rodopi.

Ashcroft, Bill et al. (eds) (1995) *The Post-colonial Studies Reader*. London, Routledge.



- Ashcroft, Bill y Pal Ahluwalia (1999) *Edward Said*. London, Routledge.
- Balibar, Etienne y Immanuel Wallerstein (1991) *Race, Nation, Class* Chris Turner (trad.). London, Verso.
- Barahimi, Mina (2009) "The Role of Law in Othering Moroccan Immigrants and Preventing their Integration into Host Societies. The Contradictions of Immigration Law and Policy in the Netherlands and Spain", en *Intersections*, 10: 1. Seattle, University of Washington. pp. 1-26
- Bartels, Emily (2008) *Speaking of the Moor*. Pennsylvania; Pennsylvania UP.
- Bassnett, Susan (1993) *Comparative Literature. A critical introduction*. London, Blackwell Publishers.
- Bauman, Zygmunt (2004) *Wasted lives. Modernity and its outcasts*. Cambridge, Polity.
- Beller, Manfred (2007) "Perception, Image and Imagology". En Manfred Beller y Joep Leerssen (eds.) *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*. New York, Rodopi. pp. 3-16.
- Ben Jelloun, Tahar (2011) *La primavera árabe*. Madrid, Alianza.
- (2010) "Oriente y Occidente: el eterno malentendido", en *Quaderns de la Mediterrania*, núm 14, pp 218-222.
- Bensmaia, Reda (2003) *Experimental Nations*. New Jersey, Princeton UP.
- Bermúdez Medina, Lola y Cristina Boidard (2008) "Marruecos y el orientalismo español". En Inmaculada Díaz Narbona y C. Lecrivain (eds.) *Miradas cruzadas*. Cádiz, Universidad de Cádiz. pp. 28-63
- Bernheimer, Charles (ed.) (1995) *Comparative Literature in the Age of Multiculturalism*. London, John Hopkins UP.
- Bessis, Sophie (2002) *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Florencia Peyrou (trad.). Madrid, Alianza.
- Beverly, John (1989) "The Margin at the centre", en *Modern Fiction Studies* 35:1 Spring pp. 11-28.
- Bhabha, Homi (1994) *The Location of Culture*. London, Routledge.
- Blioumi, Aglaia y Manfred Beller (2007) "Migration literature". En Manfred Beller y Joep Leerssen (eds.) *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*. New York, Rodopi. pp. 365-70.
- Boehmer, Elleke (2005) *Colonial and postcolonial literature. Migrant metaphors*. Oxford, Oxford UP.

Borghi, Elena (2009) "Truth-seekers: literature on migration".  
<[http://truthseekers.cultureunplugged.com/truth\\_seekers/2009/04/literature-of-migration-perspectives-struggles-and-innovations.html](http://truthseekers.cultureunplugged.com/truth_seekers/2009/04/literature-of-migration-perspectives-struggles-and-innovations.html)> [consultado el 24 de abril de 2011].

Bouissef Rebak, Mohamed (1997) "Escritores marroquíes de expresión española", en *Centro Virtual Cervantes*,  
< [http://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario\\_05/bouissef/p02.htm](http://cvc.cervantes.es/lengua/anuario/anuario_05/bouissef/p02.htm)> [consultado el 15 de junio de 2007]

Boyogueno, Simplicio (2007) "El proceso de construcción de la otredad en *Las voces del Estrecho* y *Las cartas de Alou*". En Rosalía Cornejo Parriego (ed.) *Memoria colonial e inmigración*. Barcelona, Bellaterra. pp. 167-190.

Brancato, Sabrina (2009) "Voices Lost in a Non-Place - African Writing in Spain". En Elisabeth Bekers, Sissy Helff y Daniela Merolla (eds.) *Transcultural Modernities: Narrating Africa in Europe*. New York, Rodopi. pp. 3-17.

Bravo López, Fernando (2010) "The image of the Islamic threat: continuity and change in anti-Muslim prejudice" en *El Congreso de Estudios sobre el Medio Oriente* (WOCMES), Barcelona (19-24 de julio).

Buchanan, Patrick (2006) *State of Emergency*. New York, Thomas Dunne Books.

Cabezas López, Joan Manuel (2008) "Racismo y pensamiento moderno: el ejemplo de la invención de los 'camitas' y de los 'subsaharianos', en *Revista de ciudadanía. Migraciones y Cooperación*, núm 5  
<[www.bibgirona.net/salt/activitats/planes/razisme.pdf](http://www.bibgirona.net/salt/activitats/planes/razisme.pdf)> [consultado el 3 de abril de 2011]

Carbonell, Neus (1998) "Las últimas tendencias de la literatura comparada a finales del siglo XX". En María José Vega y Neus Carbonell (eds.) *La literatura comparada*. Madrid, Gredos. pp. 135-143.

Casanova, Pascale (2005) "Literature as a World", en *New Left Review* 31 Jan-Feb, pp. 71-90.

---- (2001) *La República mundial de las letras*. Barcelona, Anagrama.

Castro, Américo (1983) *España en su historia*. Barcelona, Crítica.

Chambaret, Georgia de (2010) "I am exiled in terms of language" Entrevista con Tahar Ben Jelloun, en *Banipal*, núm 35, pp. 191-198.

Chambers, Iain (1994) *Migrancy, Culture, Identity*. London, Routledge.

Cheddadi, Abdesalam (ed.) (2009) *Comment peut-on être marocain?* Temara, Maison de Sciences, des Arts et des Lettres.

- Chukri, Mohamed (2007) "Raíces", en *Intramuros*, núm 26, verano/otoño.
- Cohen, Robert (2001) *Global Diasporas*. New York, Routledge.
- Colomer, Teresa (1998) *La formación del lector literario*. Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez.
- Conte Imbert, David (2010) "Espacios discursivos de la inmigración". En Montserrat Iglesias Santos (ed.) *Imágenes del otro*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 33-62.
- Costa, Joaquín (1981) *Reconstitución y europeización de España y otros escritos*. Madrid; Instituto de Estudios de Administración Local.
- Damrosch, David (2003) *What is world literature?* New Jersey, Princeton UP.
- De La Colina, José (1999) "As time goes by: la palabra Exilio", en *Letras Libres*, núm 8, agosto. Edición México. pp. 76-77.
- Delgado, L. Elena (2009) "La nación (in)vertebrada y las crisis de la normalidad democrática", en *Revista científica de información y comunicación*, 6, pp. 215-233.
- Del Pino, Domingo (2003) "Terrorismo en Marruecos: una preocupación de seguridad para España", en *Análisis del Real Instituto Elcano*, Madrid, núm 83. <http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano> [consultado el 14 de mayo de 2007].
- D'Ors, Inés (2002) "Léxico de la emigración". En Irene Andrés Suárez, Marco Kunz y Inés D'Ors (eds.) *La inmigración en la literatura contemporánea española*. Madrid, Editorial Verbum. pp. 21-108
- Díaz Narbona, I. y Bermúdez Medina, L. (2008) "Nostalgia y huida de España". En I. Díaz Narbona y Claudine Lécrivain (dir.) *España, Marruecos. Miradas cruzadas*. Cadiz, Diputación de Cádiz, AECE, UCA. pp. 111-156.
- Dirlik, Arif (2002) "Literature/Identity: Transnationalism, Narrative and Representation", en *Review of Education, Pedagogy and Cultural Studies*, 24:3, pp. 209-234.
- Domínguez Ortiz, Antonio (2001) *España. Tres milenios de historia*. Madrid, Marcial Pons.
- Domínguez Prieto, César (2011) "Postcolonialismo y modelos de literatura comparada (ibérica). A propósito de escritores inmigrantes de expresión catalana", en *I Congreso Internacional de la Asociación Española de Teoría de la literatura*, Universidad de Granada, 26-28 de enero.
- (2010) "Novela, cosmopolitismo e integración europea", en *Oihenart*. 25, pp. 189-198

Domínguez Prieto, César (2006) "Literary Emergence as a Case Study of Theory in Comparative Literature", en *Comparative Literature and Culture* 8.2: <<http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol8/iss2/1>> [consultado el 10 de abril de 2012]

Duranti, Andrea (2011) "Breaking the Silence in the 'Language of the other': the depiction of the Algerian civil war in the works of Assia Djebar, Leila Marouane and Malika Mokeddem", en *The Maghreb Review* 36:1. pp. 59-78.

Dyer, Richard (1993) *The Matter of Images. Essays on Representation*. New York, Routledge.

El Harti, Larbi (2005) "España visto por los marroquíes. El peso de la historia e imperativo geográfico" en <[www.domingodelpino.com](http://www.domingodelpino.com)> [consultado el 23 de mayo de 2006]

Elkouche, Mohamed (2009) "The postcoloniality of Moroccan Literature", en *Performing Tangier. Critiquing Postcoloniality*. Tanger, International Centre for Performing Studies.

Ekwe-Ekwe, Herbert (2007) "What is "sub-Sahara Africa?", en *IDeoGRAMS Conference: Contemporary Media*, University of Leicester, el 14 de septiembre.

Ennaji, Moha (2010) "Hybridité, Langue et Migration. Le paradigme Maghreb-Europe". En Alfonso de Toro et al (eds.) *Repenser le Maghreb et l'Europe*. Paris, L'Harmattan. pp. 91-104.

Enzensberger, Hans Magnus (1992) *La gran migración*. Michael Faber-Kaiser (trad.). Barcelona, Editorial Anagrama.

Eriksen, Jens-Martin Eriksen y Frederik Stjernfelt (2009) "Culturalism: culture as political ideology". <[www.eurozine.com](http://www.eurozine.com)> [consultado el 13 de septiembre de 2011]

Erickson, John D. (2004) "Nomadic Thought, Postcolonialism and Nomadic Writing". En H. Adlai Murdoch, Anne Donadey (eds.) *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*. Gainesville, UP Florida.

Fanon, Frantz (2004) *The Wretched of the Earth*, Richard Philcox (trad.). New York, Grove Press.

---- (1995a) "National Culture". En Bill Ashcroft et al. (eds.) *The post-colonial Studies Reader*. London, Routledge. pp. 153-157

---- (1995b) "The Fact of Blackness". En Bill Ashcroft et al. (eds.) *The post-colonial Studies Reader*. London, Routledge. pp. 323-326.

Fernández Parrilla, Gonzalo (2006) *La literatura marroquí contemporánea: la novela y la crítica literaria*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

---- (2005) "Marruecos y España: ¿unos vínculos poco literarios?", en *Afkar*, núm 5, (otoño). pp. 106-108.

Fernández Parrilla, Gonzalo y Irene González González (2004) “Emigración y literature”, en *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid, TEIM. pp. 424-425.

Fernández Prieto, Celia (2004) “De qué hablamos cuando hablamos de autobiografía”, en *Quimera*, núm 240, febrero, pp. 18-21.

Fischer, Sabine y Moray McGowan (1995) “From *pappkoffer* to pluralism. Migrant writing in the German Federal Republic”. En Russell King et al. (eds.) *Writing across Worlds. Literature and Migration*. London, Routledge. pp. 39-56.

Flesler, Daniela (2008) *The Return of the Moor. Spanish Responses to Contemporary Moroccan Immigration*. Indiana, Purdue UP.

Ford, Richard (1855) *Handbook for travellers in Spain*. London, John Murray.

Foulke, Robert (2002) *The Sea Voyage Narrative*. New York, Routledge.

Frank, Soren (2008) *Migration and Literature*. New York, Palgrave.

García, Carlos Javier (2005) “Metanovela y teoría de la novela: una conexión interrogativa de la autorreflexividad” en *Anthropos* 208. pp. 65-70.

García Benito, Nieves (2004) “Por la vía de Tarifa o la letra con sangre entra”. En Dolores Soler Espiauba (ed.) *Literatura y pateras*. Madrid, Akal. pp. 51-88

García Canclini, Nestor (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona, Editorial Gedisa.

García Morente, Manuel (1938) *Idea de la hispanidad*. Buenos Aires, Espasa-Calpe.

George, Rosemary M (1999) *The politics of home*. Berkeley, University of California Press.

Gier, Daniel (2000) “Caras nuevas: reflexiones sobre la representación de norteafricanos y otros colectivos marginados en la novela policíaca española después de 1975”, en *Alharaca*, VII, invierno.

<<http://www.uam.es/departamentos/filoyletras/jarabes/alharaca/invierno2000/norteafricano.html>> [consultado el 25 de junio de 2011]

Gil Bardají, Anna (2008) “Traducción, Hegemonía e intercambio cultural”, en *Quimera. Revista de literatura*, 295 (junio), pp. 17-19.

Gil Grimau (1998) “Análisis y fuentes de la escritura marroquí en lengua española”, en *Escritura marroquí en lengua española*, núm 13, Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fez, pp. 11-26.

Gilroy, Paul (2005) "A Cat in a Kipper Box, or The Confessions of a Second-generation immigrant". En Sandra Ponzanesi y Daniela Merolla (eds.) *Migrant cartographies*. Maryland, Lexington Press. pp. 79-92.

Glissant, Edouard (2006) *Poetics of Relation* Betsy Wing (trad.). Michigan: Michigan UP.

---- (2002) *Introducción a una poética de lo diverso* Luis Cayo Pérez Bueno (trad.). Barcelona, Ediciones del Bronce.

Gnisci, Armando (ed.) (2002) *Introducción a la literatura comparada*. Luigi Giuliani (trad.). Barcelona, Crítica.

González Alcantud, José A. (2002) *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona, Anthropos.

González Ledesma, Francisco (2010) "La novela de las calles". En Julio Peñate Rivero (ed.) *Trayectorias de la novela policial en España*. Madrid, Visor Libros. pp. 87-94.

Goytisolo, Juan (1981) *Crónicas sarracinas*. Madrid, Alfaguara.

Goytisolo, Juan y Sami Nair (2000) *El peaje de la vida. Integración o rechazo de la emigración a España*. Madrid, Aguilar.

Granados, Antolín (2004) "El tratamiento de la inmigración en la prensa española", en *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid, TEIM. pp. 438-439.

Gugelberger, Georg M. (ed.) (1996) *Testimonial Discourse and Latin America*. Durham: Duke UP, pp. 1-22.

Gugelberger, Georg M. (1998) "The Real Thing -Testimonial Discourse and Latin America, en *Modern Fiction Studies* 44:2 pp. 424-428.

Guia, Aitana (2010) "De lenguas y horizontes. Europa vista por sus escritores inmigrantes de cultura islámica", en *Extravío, revista electrónica de literatura comparada*. núm 5. Universitat de Valencia. <<http://www.uv.es/extravio>> [consultado el 12 de septiembre de 2011]

Guillén, Claudio (1998) *Múltiples moradas: ensayos de literatura comparada*. Barcelona, Tusquets.

---- (1998) "El sol de los desterrados: literatura y exilio". En *Múltiples moradas*. Barcelona, Tusquets. pp. 29-97.

---- (1976) "On the literature of exile and counter-exile", en *Books Abroad* 50:2 spring pp. 271-280.

Hall, Stuart (1996) "Minimal selves". En Houston Baker et al. (eds.) *Black British Cultural Studies*. Chicago, Chicago UP. pp. 114-119.

Hall, Stuart (1991) "Ethnicity: Identity and Difference", en *Radical America* 23 (4): pp. 9-22.

Halliday, Fred (1999) "Islamophobia reconsidered", en *Ethnic and Racial Studies*, 22:5, pp. 892-902.

Harvey, Leonard Patrick (2005) *Muslims in Spain 1500-1614*. Chicago, University of Chicago Press.

Hayot, Eric (2007) "Immigrating Fictions". En Walkowitz, Rebecca (ed.) *Immigrant Fictions*, 47: 4. Madison, University of Wisconsin Press. pp. 601-635.

hooks, bell (1991) "Narratives of struggle", en *Critical Fictions: the Politics of Imaginative Writing*, pp. 53-61.

Huggan, Graham (2000) "Counter-Travel Writing and Postcoloniality". En Lyselotte Glage (ed.) *Being/s in Transit: Travelling, Migration, Displacement*. Amsterdam, Rodopi B.V. Editions. pp. 37-59.

Iglesias Santos, Montserrat (2010) "Representar al otro: los imaginarios de la inmigración". En Montserrat Iglesias Santos (ed.) *Imágenes del otro: identidad e inmigración en la literatura y el cine*. Madrid, Editoriales Biblioteca Nueva.

Jara, René y Hernán Vidal (eds.) (1986) *Testimonio y literatura*. Minneapolis, Institute for Study of Ideologies and Literature.

Kamen, Henry (2007) *The Disinherited. Exile and the making of Spanish Culture, 1492-1975*. New York, Harper Collins Publishers.

Karrouch, Laila (2007) "We are all citizens of the world", en Andrew Gray (trad.) *Transfer. Journal of Contemporary Culture*, 24 (02), pp. 98-107.

Khatibi, Abdelkebir (1986) "Literary Nationalism and Internationalism", en *Crisscrossing Boundaries in African Literature. Annual Selected Papers of African Literature*, 1991, pp. 3-10.

---- (1983) *Maghreb pluriel*. Paris, Denoel.

Kilito, Abdelfattah (2008) *Thou Shalt Not Speak My Language* Wail S Hassan (trad.). New York, Syracuse UP.

King, Russell et al. (eds.) (1995) *Writing across worlds. Literature and migration*. London, Routledge.

Kunz, Marco (2003) *Juan Goytisolo: Metáforas de la migración*. Madrid, Editorial Verbum.

---- (2002) "La inmigración en la literatura española contemporánea". En Irene Andrés-Suárez, Marco Kunz y Inés D'Ors (eds.) *La inmigración en la literatura española contemporánea*. Madrid, Editorial Verbum. pp. 109-136.

Laamiri, Mohamed (2009) "Writing North Africa: Maghrebi Literature in English en *Langues et littératures: cultural representations in Morocco*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 19.

Lahlou, Mehdi (2004) "Las migraciones clandestinas entre Marruecos y España. ¿Por qué, cuántos, qué hacer?", en *Atlas de la inmigración marroquí de España*. Madrid, TEIM. pp. 86-89.

Lambert, José (2006) "Literature, translation and (de)colonization". En Dirk Delabastita, Lieven D'hulst y Reine Meylaerts (eds.) *Functional Approaches to Culture and Translation*. Amsterdam, John Benjamins B.V.

Lamming, George (1995) "The Occasion for Speaking". En Bill Ashcroft et al. (eds.) *The Post-colonial Studies Reader*. London, Routledge. pp. 12-17.

Landry, Donna y G. Maclean (eds.) (1996) *The Spivak Reader*. London, Routledge.

Laronde, Michel (2004) "Displaced Discourses. Post(-)coloniality, francophone space(s), and the literature(s) of immigration in France". En H. Adlai Murdoch et al. (eds.) *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*. Florida, Florida UP. pp. 175-192.

Laroui, Fouad (2009) "Misunderstandings - working Euro-African life into Fiction". En Elisabeth Bekers, Sissy Helff y Daniela Merolla (eds.) *Transcultural Modernities: Narrating Africa in Europe*. Amsterdam, Editions Rodopi, pp.405-413.

Lécrivain, Claudine y Cristina Boidard (2008) "Cruzando fronteras". En Inmaculada Díaz Carbona, Claudine Lécrivain (eds.) *España, Marruecos: Miradas Cruzadas*. Cadiz, Servicio de Publicaciones. pp. 157-201.

Leerssen, Joep (2007) "Imagology: History and Method". En Manfred Beller y Leerssen (eds.) *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*. New York, Rodopi. pp. 17-32.

Lionnet, Françoise (1989) *Autobiographical Voices. Race, Gender and Self-portraiture*. Ithaca, Cornell UP.

López Abiada, José Manuel (2004) "Teoría y práctica de los estudios imagológicos – hacia un estado de la cuestión". En Augusta López Bernasocchi (ed.) *Imágenes de España en culturas y literaturas europeas*. Madrid, Verbum. pp. 13-62.

López Cuenca, Rogelio (2008) "Exótico", en *Exit* núm 32.

López García, Bernabé (ed) (1993) *Inmigración magrebí en España: el retorno de los moriscos*. Madrid, Mapfre.

Maalouf, Amin (2010) "Los retos de la interculturalidad en el Mediterráneo", en *Quaderns de la Mediterrania*, 14: 244-249.

---- (1999) *Identidades asesinas*, Fernando Villaverde (trad). Madrid, Alianza.



- Magris, Claudio (1999) *Microcosms* Iain Halliday (trad). London, Harvill Press.
- Majid, Anouar (2009) *We are all moors. Ending Centuries of Crusades against Muslims and other minorities*. Minneapolis, Minnesota UP.
- (2004) *Freedom and Orthodoxy. Islam and Difference in the Post-Andalusian Age*. Chicago, Stanford UP.
- (2000) *Unveiling Traditions. Postcolonial Islam in a polycentric world*. North Carolina, Duke UP.
- Martín Corrales, Eloy (2002) *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica – siglos XVI-XX*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Martín Márquez, Susan (2008) *Disorientations. Spanish colonialism in Africa*. New Haven, Yale UP.
- Martínez Montávez, Pedro (2008) *Pretensiones occidentales, carencias árabes*. Madrid, Vision Libros.
- (1990) *Literatura árabe de hoy*. Madrid, CantArabia.
- Martín Muñoz, Gema (2003) *Marroquíes en España. Estudio sobre su integración*. Madrid, Fundación REPSOL.
- Mastnak, Tomaz (2003) “Europe and the Muslims. The Permanent Crusade?”. En Emran Qureshi and Michael Sells (eds.) *The New Crusades. Constructing the Muslim Enemy*. New York, Colombia UP. pp. 205-248.
- Mckenna, Teresa (1997) *Migrant Song*. Austin, Texas Press UP.
- Memmi, Albert (1969) *El retrato del colonizado*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Mernissi, Fatema (2001) *El Harén en occidente* Inés B Trías (trad.). Madrid, Espasa Calpe.
- Mesa, José Luis de (2004) *Los moros en la Guerra civil española*. Madrid, Actas.
- Mignolo, Walter (1999) *Local Histories, Global Designs*. New Jersey, Princeton UP.
- Mijares, Laura y Ángeles Ramírez (2008) “La “islamización” de la inmigración - algunas hipótesis acerca del caso español”, en *Quaderns de la Mediterrania* 9. pp. 389-392.
- Millán Planelles, Angel (2004) “Sobre la identidad y la alteridad”. En Soler Espiauba, Dolores (ed.) *Literatura y pateras*. Madrid, Akal. pp. 9-15
- Minh-Ha, Trinh T. (1995) “No Master Territories”. En Bill Ashcroft et al. (eds.) *The Postcolonial Studies Reader*. London, Routledge, pp. 215-218.

Minnaard, Liesbeth (2008) *New Germans, New Dutch. Literary Interventions*. Amsterdam, Amsterdam UP.

Moll, Nora (2002) “Imágenes del ‘otro’: la literatura y los estudios interculturales”. En Armando Gnisci (ed.) *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona, Crítica. pp. 347-389.

Monegal, Antonio (2008) “La literatura irreducible”, en *Insula* 733-734, Enero-Feb.

Moore-Gilbert, Bart (1997) *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. London, Verso.

Moreras, Jordi (2004) “La religiosidad en contexto migratorio: pertenencias y observancias”, en *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Madrid, TEIM. pp. 412-415.

Moura, Jean-Marc (1992) *L’image du tiers-monde dans le roman français contemporain*. Paris, Presses Universitaires de France.

Nair, Parvati (2006) *Rumbo al norte. Inmigración y movimientos culturales entre el Magreb y España*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.

Naranjo, José (2006) *Cayucos*. Barcelona, Debate.

Nash, Mary (2005) *Inmigrantes en nuestro espejo*. Barcelona, Icaria.

Ndongo-Bidyogo, Donato (2007) “Una nueva realidad: los afro-españoles”, en *Journal of Afro-European Studies*, 1:1: 15 p.

Neri, Francesca (2002) “Multiculturalismo, Estudios poscoloniales y descolonización”. En Gnisci, Armando (ed) *Introducción a la literatura comparada*. Barcelona, Crítica. pp. 391-440.

Nilsson, Magnus (2010) “Swedish ‘Immigrant Literature’ and the Construction of Ethnicity” en *Tijdschrift voor Skandinavistiek*, 31:1, pp. 199-218.  
< <http://dpc.uba.uva.nl/tvs/vol31/nr01/art09> > [consultado el 17 de agosto de 2011]

Nourreddine Affaya, Mohamed y Driss Guerraoui (2005) *La imagen de España en Marruecos*. Barcelona: Fundación CIDOB.

Nourreddine Affaya, Mohamed (2003) “La confianza y el cambio del paradigma migratorio”, en *Revista CIDOB d’Afers internacionals*, núm 61-62, pp. 101-116.

Papastergiadis, Nikos (2004) *The Turbulence of Migration*. Cambridge, Polity Press.

Peñate Rivero, Julio (2010) “Hacia la novela policiaca de los años ochenta en España”. En Julio Peñate Rivero (ed.) *Trayectorias de la novela policial en España*. Madrid, Visor Libros. pp. 13-42.

Pérez-Rasilla, Eduardo (2010) "Representaciones de la inmigración en el teatro español contemporáneo". En Montserrat Iglesias Santos (ed.) *Imágenes del otro*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp.87-116.

Pieterse, Nederveen Jan (2007) *Ethnicities and Global Multiculture*. Oxford, Rowman and Littlefield Publishers.

---- (2001) "Hybridity, so what?", en *Theory, Culture and Society*. London, SAGE, 18 (2-3): 219-245.

Pinar, Ana e Isabel Morueco (2000) *Dónde estás, Ahmed* de Manuel Valls, Madrid, Grupo Anaya.

<[http://www.anayainfantilyjuvenil.com/catalogos/proyectos\\_lectura/IJ00009601\\_1.pdf](http://www.anayainfantilyjuvenil.com/catalogos/proyectos_lectura/IJ00009601_1.pdf)>  
[consultado el 23 de agosto de 2011]

Planet Contreras, Ana y Jordi Moreras (2008) *Islam e inmigración*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Ponzanesi, Sandra y Daniela Merolla (2005) *Migrant cartographies. New cultural and literary spaces in post-colonial Europe*. Oxford, Rowman and Littlefield Publishers.

Pozuelo Yvancos, José María (2006) *De la autobiografía: Teoría y estilos*. Barcelona, Crítica.

Pultz Moslund, Sten. (2010) *Migration Literature and Hybridity*. New York, Palgrave Macmillan.

Purkiss, Robert (2003) "Islamophobia and European Identity", en *The Fight Against Anti-Semitism and Islamophobia: Bringing Communities Together*. Brussels, European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia, pp. 61-64.

Querol Sanz, José Manuel (2010) "El otro magrebí en la literatura española". En Montserrat Iglesias Santos (ed.) *Imágenes del otro. Identidad e inmigración en la literatura y el cine*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 63-86.

Ramírez Goicoechea, Eugenia (1996) *Inmigrantes en España: vidas y experiencias*. Madrid, CIS.

Ramsis, Basel (2004) "Los magrebíes de Lavapiés: caídos en muchos olvidos", en *Atlas de la inmigración marroquí*. Madrid, TEIM. pp. 348-9.

Rao, Raja (1995) "Language and Spirit". En Bill Ashcroft et al. (eds.) *The Post-colonial Studies Reader*. London, Routledge. pp. 296-7.

Ricci, Cristián H. (2010a) *Literatura periférica en castellano y catalán: el caso marroquí*. Madrid, Ediciones Clásicas.

---- (2010b) "African Voices in Contemporary Spain". En Luís Martín Estudillo y Nicholas Padaccini (eds.) *New Spain, New Literatures*. Nashville, Vanderbilt UP, pp. 203-232.

- Ricci, Cristián H. (2008) “*L’últim patriarca* de Najat el Hachmi y el forjamiento de la identidad amazigh-catalana”, en *Afroeuropa*, 2:1.
- Rigney, Ann (2007) “Representation”. En Manfred Beller y Joep Leerssen (eds.). *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*. New York, Rodopi. pp. 415-17.
- Roberts, Kenneth (1977) *Why Europe leaves home*. New York, Arno Press.
- Robyns, Clem (1999) “Traducción e identidad discursiva”. En Montserrat Iglesias Santos (ed.) *Teoría de los polisistemas*. Madrid, ArcoLibros.
- Rodríguez López, Ruth María (2007) “Al Ándalus en la reflexión literaria de la experiencia migratoria en *Diario de un ilegal* de Rachid Nini”, en *Afroeuropa: Journal of Afro-European Studies*, 1:1.  
<<http://journal.afroeuropa.eu/index.php/afroeuropa/article/viewFile/10/12>> [consultado el 4 de agosto de 2011]
- Rodríguez Paz, Luz (2010) “Laila. Cuaderno para el desarrollo lector”, Oxford Education.  
[http://www.oupe.es/es/Literatura/Juvenil12/lailanacional/Recursos%20Destacados/CDL\\_Laila.pdf](http://www.oupe.es/es/Literatura/Juvenil12/lailanacional/Recursos%20Destacados/CDL_Laila.pdf) [consultado el 24 de octubre de 2011]
- Rosendhal Thomsen, Mads (2008) *Mapping World Literature. International canonisation and Transnational Literatures*. London, Continuum International.
- Roy, Olivier (2006) *El Islam en Europa. ¿Una religión más o una cultura diferente?* Gonzalo Pradera (trad.). Madrid, Editorial Complutense.
- Ruíz Bravo, Carmen (2008) “Presentación”. En Pedro Martínez Montávez *Pretensiones occidentales, carencias árabes*. Madrid, Vision Libros
- Ruíz, Xavier, Joan Ferrés, Matilde Obradors, Eva Pujadas y Oliver Pérez (2006) “La imagen pública de la inmigración en las series de televisión españolas”, en *Política y cultura* otoño, núm 26, pp. 93-108.
- Rushdie, Salman (1992) *Imaginary Homelands*. London, Penguin.
- Russell, Allison (2000) *Crossing boundaries: Postmodern travel literature*. New York, Palgrave Macmillan.
- Sabry, Tariq (2005) “Emigration as Popular Culture: The Case of Morocco”, en *European Journal of Cultural Studies*, 8 (1). pp. 5-22.
- Saenz, Ascensión Lucea (2009) “Africa en las memorias”. En Manuela Catalá (coord.) *Miradas y voces de la inmigración*. Barcelona, Montesinos.
- Said, Edward (2000a) *Reflections on Exile and other essays*. Cambridge, Harvard UP.

- Said, Edward (2000b) *Out of place: A Memoir*. New York, Vintage.
- (1997) *Orientalismo*. María Luisa Fuentes (trad.) Barcelona, Mondadori.
- (1996) *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama.
- Saíz Muñoz, Guadalupe (1991) *La obra narrativa de Jannata Bennuna*. Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Saíz Ripoll, Anabel (2005) “La inmigración en la literatura infantil y juvenil actual”, en *Cuadernos de literatura infantil y juvenil*, 183: pp. 7-22.
- Sánchez Romero, Miguel (2005) “La investigación textual imagológica contemporánea y su aplicación en el análisis de obras literarias”, en *Revista de Filología Alemana*, 28 pp.9-28.
- Sales Salvador, Dora (2004) *Puentes sobre el mundo*. Bern, Peter Lang.
- Sánchez-Mesa Martínez, Domingo (2008) “Imágenes del inmigrante en la literatura española”. En Guadalupe Ruiz y Aurelio Ríos (eds.) *Didáctica del español como segunda lengua para inmigrantes*. Sevilla, Universidad Internacional de Andalucía (UNIA), pp.158-190.
- Sánchez Zapatero, Javier y Alex Martín (2010) “El mapa del crimen: la novela negra española en la actualidad”. En Julio Peñate Rivero (ed.) *Trayectorias de la novela policial en España*. Madrid, Visor Libros. pp. 44-61.
- Sanz Cabrerizo, Amelia (2008) “Interculturas, transliteraturas”. En A. Sanz (ed.) *Interculturas/Transliteraturas*. Madrid, Arco Libros. pp. 11-67.
- Sartori, Giovanni (2001) *La sociedad multiétnica*, Miguel Ángel Ruiz de Azúa (trad). Madrid, Taurus.
- Schiferli, Victor (2009) “Walking in a slipper and a clog”, en *Banipal* 35 “Writing in Dutch” pp. 92-96.
- Senoçak, Zafer y Abdelkader Benali (2006) “Muslims and Integration in Europe”, en *Qantara.de*, 15 de mayo de 2006. < <http://en.qantara.de/Muslims-and-Integration-in-Europe/7607c7676i1p43/index.html>> [consultado el 23 de enero de 2009]
- Seyhan, Azade (2001) *Writing outside the nation*. New Jersey, Princeton UP.
- Shohat, Ella (1992) “Notes on the `post-colonial’”, en *Social Text. Third world and post-colonial issues*, 31-32, pp. 99-113.
- Sklodowska, Elzbierta (1996) “Spanish American testimonial novel: some Afterthoughts”. En Georg M Gugelberger (ed.) *Testimonial Discourse and Latin America*. Durham, Duke UP, pp. 84-100.
- Soler Espiauba, Dolores (ed.) (2004) *Literatura y pateras*. Madrid, Akal.

Spivak, Gayatri C. (1995) "Can the subaltern speak?" En Bill Ashcroft et al. (eds.) *The Post-colonial Studies Reader*, London, Routledge. pp. 24-28

---- (1987) *In other worlds. Essays in cultural politics*. London, Routledge.

Spurr, David (1993) *The Rhetoric of Empire*. North Carolina: Duke University Press.

Todorov, Tveztan (1991) «Nosotros y los otros» México: Siglo XXI.

---- (1990) "El cruce de las culturas", en *Criterios*, La Habana, núm 25-28, ene-dic, pp. 3-19.

Urrutia, Jorge (2000) *Lectura de lo oscuro. Una semiótica de África*. Madrid, Biblioteca Nueva.

---- (1985) *Semió(p)tica: sobre el sentido de lo visible*. Valencia, Fundación Instituto Shakespeare.

Vargas González, Alejandro (2001) *La guerra en Marruecos en la literatura*. Málaga, Algazara.

Vázquez Montalbán (1994) "Prólogo". En Moreno Torregrosa, Pasqual y Mohamed El Gheryb *Dormir al raso*. Madrid, Ediciones Vosa.

Vega, María José (2008) "Eurotropismos: la literatura comparada y la crítica postcolonial", en *Insula. Revista de Letras y ciencias humanas*. "El reto de la literatura comparada. In memoriam Claudio Guillén, 733-34. Ene-Feb.

Villanueva, Darío (2004) *Teorías del realismo literario*. Madrid, Biblioteca Nueva.

vi-Makomé, Inongo (2000) *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*. Barcelona, Ediciones Carena.

Wa Thiong'o, Ngugi (1995) "The Language of African Literature". En Bill Ashcroft et al. (eds.) *The Post-colonial Studies Reader*. London, Routledge. pp. 285-290.

Walkowitz, Rebecca (ed.) (2007) *Immigrant Fictions*, 47: 4. Madison, University of Wisconsin Press.

Welsch, Wolfgang (1999) "Transculturality: the puzzling forms of culture today". En Mike Featherstone y Scott Lash (eds.) *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London, Sage, pp. 194-213.

White, Paul (1995) "Geography, Literature and migration". En Russell King et al. (eds.) *Writing across worlds. Literature and migration*. London, Routledge. pp. 1-19.

Wieviorka, Michel (2003) "Raza, cultura y sociedad: la experiencia francesa con los musulmanes". En Alsayyad Nezar y Manuel Castells (eds.) *¿Europa musulmana o Euro-Islam?* Pepa Linares (trad.). Madrid, Alianza Editorial.

Wilpert, Czarina (2005) "Migration and Ethnicity in a non-immigration country", en *New Community*, 18:1.

Yaghmaian, Behzad (2005) *Embracing the Infidel. Stories of Muslim Migrants on the Journey West*. New York: Delacorte Press.

Young, Robert (2003) *Postcolonialism. A very short introduction*. Oxford, Oxford UP.

Zapata Barrero, Ricard y Teun A. van Dijk (2007) "Inmigración y discurso". En *Discursos sobre la inmigración en España: los medios de comunicación en España*. Barcelona, Fundació CIDOB.

Zecchi, Barbara (2010) "Veinte años de inmigración en el imaginario fílmico español". En Montserrat Iglesias Santos (ed.) *Imágenes del otro. Identidad e inmigración en la literatura y el cine*. Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 157-184.

### **Artículos de prensa y entrevistas**

Acosta, José María de (1921) "La apología del moro", en *La ilustración española y americana*. Madrid, el 8 de diciembre.

AFKAR, "Marruecos y los choques en el Sáhara Occidental", Editorial, número 28 diciembre, 2010.

Barroso, F.J. (2011) "Una menor permanece 29 días en la sala de rechazados de Barajas", en *El País*, 29 de abril.

Bastenier, Miguel Ángel (2000) "Una historia para no olvidar", en *El País, Babelia*, 23 de diciembre, p. 14.

Benali, Abdelkader (2010) "I migrated to Europe with hope. Now I feel nothing but dread", en *The Observer*, 3 de octubre.

Ben Jelloun, Tahar (2008) "¡Los inmigrantes no existen!", en *El País*, 22 de marzo.

---- (1992) "Cómo se dice 'boat people' en árabe", en *El País*, 28 de febrero.

Chávarri P., Inés (2011) "Isabel la Católica, como en un cuento", en *El País*, 24 de septiembre.

Chiodaroli, Sara (2010) "Entrevista con Said El Kadaoui", en *Storie migranti* <<http://www.storiemigranti.org/spip.php?article770>> [consultado 12 de febrero de 2012]

Elola, Joseba (2009) "Identifíquese, es usted negra", en *El País*, el 30 de Agosto.

Galeano, Eduardo (2007) “Los emigrantes no se van porque quieren, sino porque los echan” (Entrevista), en *Teína, revista electrónica de sociedad y cultura*, núm. 14, marzo-mayo. <<http://www.revistateina.org/teina14/docs5.htm>> [consultado el 3 de septiembre de 2007]

Gerling, David Ross (2002) “An informal interview with Lorenzo Silva”, en *World Literature Today*, 76:2. pp. 92-97.

Gibson, Ian (2009) “Moriscos”, en *Publico.es*, el 11 de enero <[blogs.publico.es/apuntesperipatéticos/6/moriscos](http://blogs.publico.es/apuntesperipatéticos/6/moriscos)> [consultado el 15 de abril de 2012]

Goytisolo, Juan (2009) “Moriscos. La historia incómoda”, en *El País*, 15 de marzo.

---- (1998) “Sobre bajarse el moro”, en *El País*, 28 de Agosto.

Hewson, Kelly (2003) “An interview with Earl Lovelace”, en *Postcolonial Text*, North America 1:1. <<http://postcolonial.org/index.php/pct/issue/view/7/showToc>> [consultado el 3 de octubre de 2011]

Hutton, Will (2011) “Europe’s immigrant haters march on”, en *The Guardian Weekly*, 20 de mayo.

Keely, Graham (2009) “Moors want Spain to apologise after 400 years”, en *Times*, 18 de abril.

Ksikes, Driss (2011) “Marruecos: ni excepción ni contagio”, en *Afkar/Ideas*, núm 29, (primavera).

Mayo, Zeki (2003) “Entrevista con Antonio Lozano”, en *La Gangsterera Total*. <<http://gangsterera.free.fr/EntreAntonioLozano.htm>> [consultado el 5 de agosto de 2011]

Open Society Justice Initiative (2009): “Williams vs Spain” <<http://www.soros.org/initiatives/justice/litigation/williams>>

Pointier, Laurent (2010) “Un testimonio en forma de aviso”. Entrevista con Mahi Binebine, en *Afkar/Ideas*, otoño. pp. 84-86.

Quilty, Jim (2006) “Dutch-Moroccan author rejects what the label ‘requires’ of him”, en *Daily Star* 21 de octubre. <[www.dailystar.com.lb](http://www.dailystar.com.lb)> [consultado el 13 de diciembre de 2011].

Ridao, José María (2001) “El cerco invisible”, en *El País*, 22 de julio, p. 15.

Roque, María-Angels (2010) “Entrevista con Juan Goytisolo”, en *Quaderns de la Mediterrania* 14: 183-189.

Sánchez Alonso, Blanca (2001) “Los emigrantes de ayer”, en *El País*, 26 de enero.



Senabre, Ricardo (2003) “Violencia y cultura”, en *El Cultural (El Mundo)*, 4 de diciembre de 2003.

<[http://www.elcultural.es/version\\_papel/LETRAS/8376/Violencia\\_y\\_cultura](http://www.elcultural.es/version_papel/LETRAS/8376/Violencia_y_cultura)>  
[consultado el 12 de septiembre de 2011]

THE ECONOMIST, “Mr Erdogan goes to Germany”, Newsbook, 1 de marzo de 2011.

THE ECONOMIST, “The Wilders trial: Not a hater, say judges”, 23 de junio de 2011.

THE ECONOMIST, “North African Migration. The next European crisis: boat people” (Charlemagne’s Notebook), 11 de abril de 2011.

THE ECONOMIST, “An Immigration Row in Germany: Sarrazin vs the Sarracens”, Newsbook (News Analysis) 1 de Septiembre de 2010.

THE ECONOMIST, “The Integration Debate in Germany: Is Multi-kulti dead?”, 22 de octubre de 2010.

Torres, Maruja (2008) “Igualdad, pásala”, en *El País*, 01 de junio.

Traynor, Ian (2008) “I don’t hate Muslims, I hate Islam”, en *The Observer* 17 de febrero.

---- (2011) “EU warns Denmark over border controls”, en *The Guardian Weekly* 20 de mayo.

Urrutia, Jorge (2001) “Inmigración y literatura”, en *El Cultural*, 30 de junio, p. 9.

Vargas Llosa, Mario (2009) “La expulsión de los moriscos”, en *El País*, 29 de noviembre. <[http://elpais.com/diario/2009/11/29/opinion/1259449212\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2009/11/29/opinion/1259449212_850215.html)>  
[consultado 20 de enero de 2011].

Vulliamy, Ed (2011) “Obama enters battle over border controls”, en *Guardian Weekly* 20 de mayo, p. 6.

Yaghmaian, Behzad (2011) “Out of Africa. EU Immigration Policy and the North African Uprising”, en *Foreign Affairs*, 11 de marzo.

<<http://www.foreignaffairs.com/articles/67566/behzad-yaghmaian/out-of-africa>>  
[consultado el 14 de octubre de 2011]

## **Tesis doctorales**

Fernandes Lino, Shanna Catarina (2008) “The *problem* of immigration and contemporary Spanish detective fiction” Universidad de Toronto.

Stickle Martín, Sandra (2010) “Moroccan Women and Immigration in Spanish Narrative and Film (1995-2008)”, University of Kentucky.

## **Imágenes/Ilustraciones**

Benali, Abdelkader (2000) *Wedding by the Sea* [fotografía portada]. Recuperado de <http://books.google.es>.

Benali, Abdelkader (2000) *Boda junto al mar* [fotografía portada]. Recuperado de <http://www.amazon.co.uk>.

Checa y Olmos, Francisco (2005) *Mujeres en el camino* [fotografía portada]. Recuperado de [www.casadellibro.com](http://www.casadellibro.com).

Karrouch, Laila (2005) *Laila* [fotografía portada]. Recuperado de [www.casadellibro.com](http://www.casadellibro.com).

Karrouch, Laila (2009) *Laila* [fotografía portada]. Recuperado de <http://www.oupe.es/es/Literatura/Juvenil12/lailanacional/Paginas/lailanacional.aspx>.

Lalami, Laila (2006) *Esperanza y otros sueños* [fotografía portada]. Recuperado de [www.casadellibro.com](http://www.casadellibro.com).

Lalami, Laila (2006) *Hope and other dangerous pursuits* [fotografía portada]. Recuperado de <http://books.google.es>.

“The next European crisis: boat people” [fotografía]. Recuperado de *The Economist online* [http://www.economist.com/blogs/charlemagne/2011/04/north\\_african\\_migration](http://www.economist.com/blogs/charlemagne/2011/04/north_african_migration) (11 de abril de 2011).

## **Índice de Ilustraciones**

	<u>PÁG.</u>
Ilustración 1: Un grupo de niños esperando frente al mar. Edición de 2006	81
Ilustración 2: El Estrecho: separa y une. Edición de 2006 en inglés	81
Ilustración 3: Portada de la versión en inglés de <i>Bruiloft aan Zee</i> (1996)	81
Ilustración 4: Exotizando al otro. Versión de Mondadori, 2000	81
Ilustración 5: Islamización del discurso social sobre la migración	167
Ilustración 6: La amenaza del Islam acecha	235
Ilustración 7: El camino del hibridismo para la religión musulmana	235
Ilustración 8: La próxima crisis, anuncia el título de la revista <i>The Economist</i>	265



## Anexos

### **Entrevista con el escritor Mahi Binebine, autor de *La patera***

September 28th, 2010

#### Comentario

En este apartado, resumimos brevemente algunas de las ideas clave expresadas en la entrevista con el autor de *Les cannibales* (La patera). Binebine subraya que sus obras no son del gusto de los gobernantes marroquíes quienes le reprochan proyectar una mala imagen del país por los temas que trata: la droga, el terrorismo, el abuso de poder. De hecho, sus libros son publicados en árabe por editoriales iraquíes o libaneses pero no marroquíes. Sobre la emigración clandestina y su acercamiento al tema, relata las formas de cruzar de los mexicanos que le llamaron la atención – centenares de personas se reunían cerca de la frontera, no muy lejos de un pueblo grande, y a cierta hora, se ponían a correr simultáneamente, lo que describe como una verdadera invasión de saltamontes. Muchos serían detenidos pero otros tantos escapaban y se juntaban a los diez millones de clandestinos en EEUU. Destaca la semejanza de los hombres con los pájaros, que se trasladan allí donde mejor se respira el aire. En el caso de las costas ibéricas, mueren muchos candidatos africanos a la emigración: según las estadísticas, hay tres muertos al día en los últimos diez años, constata Binebine. Advierte que en su profundización del tema, tuvo la impresión de que los seres de que se hablaban estaban reducidos a espectros, sombras, anónimos. Se asignó, así, la tarea quijotesca de darles nombres e identidades.

Afirma que la novela es más eficaz que el ensayo ya que el lector es menos vigilante y abre más fácilmente su corazón. En la entrevista, transcribió algunos de los discursos que recogía en Tánger, donde veía todos los ingredientes para una novela. Subraya que los candidatos saben a qué juegan: la vida o la muerte, la ven como la última frontera a cruzar para llegar a un mundo mejor. Hay los que cruzan varias veces, son expulsados, ven a sus compañeros morir y aún así, están dispuestos a arriesgarse de nuevo. Lo que más conmovió al escritor fue el caso de Morad quien acabó trabajando fuera del consulado – vendiendo plazas, dando información y contactos – tras tener su solicitud de visado rechazada tres veces. Confiesa que la gente que describe en su novela son los de su infancia; inventa muy poco. Sobre los perfiles de los personajes,

dice haber escogido una muestra representativa: un argelino, algunos marroquíes, malienses, una mujer, un niño; todos al lado del pasador fantasmal.

En cuanto a las traducciones de su novela y los títulos asignados, está consciente de que un título puede ser apropiado en un idioma y no en otro. Observa que la palabra “caníbales”, por ejemplo, no existe en árabe, así que en vez de poner “el hombre quien come a sus semejantes”, escogieron *harragas* como título: los que queman sus papeles para no ser identificados por las autoridades. El título en la versión española - “la patera”- le pareció una opción adecuada para el caso español.

Binebine mantiene que seguirán partiendo los candidatos porque el proyecto de fortificar toda Europa es imposible. Siempre habrá mafiosos rapaces desde los dos lados para chuparles la sangre a los desesperados - sangre que también sirve de carburante indispensable para las economías occidentales. Concluye que la lucha contra la emigración clandestina no se libra en las fronteras sino en los lugares y mentes de los emigrantes. Reivindica una cooperación Norte-Sur basada en el diálogo equilibrado y no un monólogo de Occidente. Hace falta una política y no un control policial de la inmigración (“il faut une politique et non une police d’immigration”). Afirma, finalmente, que el final cíclico de la novela es una manera de llamar la atención de los gobernantes sobre la urgencia de la situación: un país que pierde su juventud es un país desangrado.

## Entrevista

**Nasima Akaloo:** *Critics have applauded your novel as one of the most successfully engaging work which captures the complex topic of clandestine migration. Can you give us an idea of how your book was received in Morocco and abroad?*

Mahi Binebine: Le livre est d’abord sorti en France et a eu un grand succès. Il a été aussitôt traduit en une dizaine de langues et la critique a été très favorable. Alors, forcément, les marocains ont suivi. Cela dit, mes écrits ne sont pas du goût de nos gouvernants. On me reproche souvent de donner une mauvaise image du Maroc eu égard aux sujets que je traite (drogue, terrorisme, abus de pouvoir...). Mais on finit par me lire quand même. Mes livres traduits en arabe le sont par des éditeurs... irakiens, libanais...et pas marocains!

**NA:** *You wrote the novel in New Hampton, in a context that is close yet far away from the reality of the crossing in the Strait. Did you have a public in mind while writing the novel?*

**MB:** L’idée d’écrire un livre sur l’immigration clandestine m’est venue un peu par hasard. A cette époque, 1996, je vivais à New York, loin du détroit de Gibraltar, de

Lampedusa et autres îles Canaries. En feuilletant la presse américaine, il m'arrivait de tomber sur tel ou tel papier relatant les tentatives des mexicains à forcer les frontières de l'Oncle Sam. La manière dont ceux-ci s'y prenaient me faisait rire: Quelques centaines de personnes se donnent rendez-vous la nuit à un point précis de la frontière, non loin d'une grande ville et se mettent à courir simultanément en direction du territoire Yankee. Une authentique invasion de sauterelles contre laquelle policiers et douaniers n'y attrapent que du feu. Dix, vingt, cent personnes sont arrêtées, mais les autres s'évanouissent illico dans la nature, s'en allant grossir les 10 millions de clandestins qui travaillent pour la plupart dans le bâtiment, l'agriculture et la restauration. Ces clandestins ne le sont pas pour le IRS, le fisc américain qui ne leur réclame pas de Green Card pour s'acquitter de leurs impôts. En résumé, ceux qu'on attrape sont reconduits à la frontière et les autres finissent par faire leur nid ici ou là dans le vaste empire fortuné. Les hommes sont comme les oiseaux, ils vont là où l'air est le mieux respirable.

Un jour, je suis tombé sur un article dans le journal français «Libération» où l'on parlait d'une affaire similaire qui se déroulait chez moi cette fois-ci, au Maroc, et tout près sur les côtes ibériques. Contrairement aux mexicains, les candidats africains à l'émigration meurent beaucoup. Des statistiques fiables avancent un chiffre qui donne des frissons: Trois morts par jour sur les dix dernières années. Tous les jours que Dieu fait, de jeunes cadavres sont rejetés par la mer sur le sable fin de nos plages (ça fait désordre pour le tourisme). Des corps gonflés d'eau, rongés par les poissons, lancés à la mer par des passeurs affolés à l'approche des vedettes de surveillance ou issus du naufrage des pateras. En lisant d'autres articles sur le sujet, j'ai eu souvent l'impression que les êtres dont on parlait étaient réduits à des ombres, des chiffres, des spectres anonymes. Je me suis alors lancé dans l'aventure donquichottesque de leur donner des noms, des visages, des identités. C'est ainsi qu'est née l'idée d'écrire «Cannibales»

**NA:** *In the year 1999, clandestine migration started receiving more attention in fiction. (I'm thinking about the Moroccan migrant appearance in the Spanish narratives). What role and function do you see literature playing in the face of the constructed reality the reader is exposed to daily?*

**MB:** J'aurai pu en faire un essai tant j'ai rencontré de prétendants au paradis (ou à l'enfer, c'est selon). Une armada de désœuvrés dont les œillères, faites d'antennes paraboliques, ne leur donnent à voir qu'un flot ininterrompu d'images alléchantes, souvent pornographiques, images d'un monde meilleur, forcément, un monde libre, beau, riche. En traînant dans les rues de Tanger et en écoutant ces jeunes, je me suis dit que j'avais là tous les ingrédients pour faire un roman. Parce que le roman est plus efficace que l'essai; le lecteur étant moins sur ses gardes, ouvre plus facilement son cœur. Le discours des candidats au départ est édifiant. En voici quelques extraits: «Ecoute, cette traversée est celle de la dernière chance. C'est la dernière frontière entre l'enfer et un monde prétendument meilleur. Ceux qui tentent de franchir cette limite savent à quoi s'attendre. C'est un jeu; celui de la vie et de la mort...» Ou encore: «J'ai tenté la patera trois fois, une arrestation et deux naufrages, dont six mort, et j'essaierai encore. Si je meurs, je serai un martyr économique! Tout cela, je le fais pour nourrir ma famille.» Ou encore l'histoire de Morad que j'ai rencontré et qui a hanté mon esprit pendant longtemps:

Tous les soirs, ce petit frisé au visage poupin se pointe devant le consulat de France - Un bel édifice d'architecture coloniale- et y passe la nuit; le lendemain, il vend sa place dans la longue queue aux demandeurs de visas. Les prix varient selon la longueur de la file et les aléas de la météo: les jours de pluie, ils augmentent de façon sensible. Mais les affaires fleurissent surtout à l'approche des vacances scolaires, les places à la porte du paradis atteignent alors des records. Morad a essuyé trois refus à ses demandes de visa; en revanche, il a trouvé un job. Et il s'en tire plutôt bien. Il peut réciter par le menu la longue liste des papiers requis pour le précieux document. Mieux, il vend toutes sortes de tuyaux pour obtenir les certificats, les mille et une preuves de sa bonne foi, les contacts utiles pour la contrefaçon, enfin, le business ordinaire autour d'un rêve, somme toute...ordinaire.

**NA:** *What kind of research did you do for the novel? Did any media reports or personal cases/interviews influence any of your characters? What inspired the tone and form of narration you chose? I found the novel “seeped” with magic realism – a woman committing suicide out of repentance; the insatiable appetite of little Tamou, who at the age of 10, takes charge of all the domestic affairs, a whole family dying after eating poisoned wheat. The orality, circularity and the different layers weaved together in each story of each character is truly moving, funny, ironic and tragic all at once... did you set out to create this setting from the very beginning?*

**MB:** Je suis né et j'ai grandi au fin fond de la médina de Marrakech. Les petites gens que je décris dans mes romans sont ceux qui ont peuplé mon enfance. J'invente très peu de chose. Simplement, je sais écouter et les gens de chez moi adorent raconter des histoires; celle du blé empoisonné est vraiment arrivée à un employé de la mairie. Le petit qui sera amputé des deux mains a eu lieu pas très loin de chez moi... Non, je n'invente rien, ou alors si peu.

**NA:** *The title of your novel has been controversially translated to “la patera” in the Spanish version. Do you see this shift as reducing the complexity of your novel and the broader context in which it is situated?*

**MB:** Pas du tout. Un titre peut convenir dans une langue et pas dans une autre. Les anglais et les américains, par exemple, ont choisi «Welcome to paradise», plus ironique que «Cannibales». Le mot cannibale n'existe pas en arabe. La traduction aurait été donc: «l'homme qui mange ses semblables»; nous avons donc choisi «Harraga», les brûleurs, comme on les appelle ici, parce qu'ils brûlent leurs papiers d'identité pour ne pas être refoulés en cas d'arrestation. «La Patéra» en espagnol me semble plus parlant pour cette langue...

**NA:** *Few of the characters fit the common stereotypes of the clandestine migrant profiles – was this a concerted effort to underline the diverse motives which lead to immigration in an age where the more connected we are, the greater the obsessive need to establish superficial barriers and borders through stereotypes and essentialist othering?*

**MB:** En effet, J'ai choisi un panel représentatif, un algérien, quelques marocains, des maliens, une femme, un enfant... Et j'ai croisé leur destin un soir devant la mer. J'ai raconté l'histoire de chacun, d'où il vient, et pourquoi il veut partir. Ils sont là à côté du



paquebot fantomatique, une sorte de «Charon» qui voudrait faire le Styx à des âmes mortes...

**NA:** *There are a few ironic comments interspersed in the novel about the illusion of a world without border obstacles for the impoverished; about a passport with visas to travel around the whole world; about an “international” Morad. Your novel certainly situates itself in an inter-national perspective. How do you perceive of borders, movement, migrations, nationalism, transnationalism in this age of interconnectivity and displacements? I find the choice of your title and the animal imagery that flows in your narration quite revealing in this respect.*

**MB:** Beaucoup veulent partir pour partir. Partir pour ne plus rester. Partir parce qu'ils ne rêvent plus chez eux. Parce qu'un sentiment d'enfermement les oppresse depuis la création de l'espace Schengen et la réduction drastique des visas qui s'en est suivie. Et ils partiront, encore et encore, car on ne pourra pas mettre du fil barbelé autour de l'Europe. Car il y aura toujours des rapaces mafieux parfaitement organisés des deux côtés de la frontière pour leur sucer le sang (lequel sang est aussi un carburant indispensable pour les économies occidentales) Oui, ils partiront parce que la lutte contre l'immigration clandestine ne doit pas se faire sur les frontières, mais dans les lieux et les pensées des immigrants clandestins; elle doit s'opérer dans le cadre de la coopération Nord-Sud basée sur un dialogue équilibré, et non pas reposer sur un monologue du Nord. Il faut une politique et non une police d'immigration. Le Sud ne doit pas être contraint à la mendicité.

**NA:** *The televised scene towards the end of your work with the coastguard retrieving bodies and the characters' return to the Café de Paris to start all over again are constantly played out in real life and continues at present. This circularity recurs in many texts. Do you envision any alternatives in the near future? How implicated and critical should the public be of its governments and leaders?*

**MB:** La roue continue de tournée. Après la nuit folle près de la mer où ont péri leurs camarades, les deux garçons rentrent de nouveau au café pour s'asseoir à la table du rabatteur... pour une autre tentative! Une manière d'expliquer l'urgence à ceux qui nous gouvernent: Un pays qui perd sa jeunesse, est un pays saigné à blanc!

**Entrevista con el autor Gonzalo H Guarch, autor de *Los espejismos* (1973)**  
Septiembre 07, 2010

**Nasima Akaloo:** *¿Cuál fue su inspiración para la historia? Ha mencionado que los personajes y episodios son ficticios pero se inspiró en algo que habrá leído, visto, etc? ¿Estaba pensando en el propio caso español al abordar el tema? Es cierto que muchos españoles habrán sufrido el mismo destino no sólo en Alemania sino en otros países del Norte ¿Tiene alguna influencia este dato?*

**GH Guarch:** Siempre he estado motivado por las minorías, los emigrantes y en general por las personas que viven entre nosotros en inferioridad de condiciones. Ahora los gitanos rumanos, mañana quién sea. Conozco bien Marruecos. Un lugar maravilloso para los turistas y para el cinco por ciento, tal vez el diez de su población. Me inspiró el pueblo marroquí, una gente extraordinaria que en muchos casos se ve obligada a emigrar como sea. En ocasiones no sólo es por el problema económico. Algunos comentan que necesitan la libertad para poder respirar. Nosotros los españoles, y en la tierra donde resido, Almería, tuvimos que emigrar para poder vivir con dignidad. Muchos españoles conocieron la emigración en sus propias carnes. En Alemania se miraba - entonces- con desprecio a los españoles, pero eso ya pasó. El relato lo escribí en tres días, y sigo satisfecho del resultado. Aun sigue emocionando a los lectores, tal vez necesitaríamos que emocionara a los editores.

**NA:** *El final es trágico - muerte de la mujer croata y la detención e inminente deportación del marroquí. El futuro de los "sin papeles" parece siempre acabar mal. ¿Hay alguna moraleja pensada?*

**GHG:** Mientras no cambie la estructura mental de la sociedad y su forma de entender el mundo que nos rodea será difícil que las historias sobre emigración terminen bien. El emigrante es un ser humano que pretende superar la situación de una manera heroica y emprende su particular odisea para intentar mejorar su vida y la de los suyos. A partir de ahí se desencadena el drama. Es apaleado, rechazado, enjaulado al otro lado de verjas electrificadas, se le persigue con perros y helicópteros. Se pegan pasquines con WANTED. Se le ficha policialmente, se le procesa, se le tortura y se le mortifica exigiéndole la documentación por la calle. Se le acosa, se le humilla, se le maltrata. A veces incluso se le dispara. Lo del Estado de Arizona es de vergüenza ajena. Esta clase de historias no suelen terminar bien, por desgracia para el y para oprobio de las sociedades desarrolladas, democráticas, ¿? y ricas. La moraleja es que este tipo de sociedades van degenerando sin advertirlo y no se sabe donde pueden acabar.

**NA:** *El relato se escribió en 1972, fecha en que la presencia marroquí en España es desapercibida y no documentada. La llegada de "pateras" emergió a partir de los años 80 y sobre todo después de la incorporación de España a la CEE. En el diccionario ni aparecía el significado del término como se le entiende hoy en día. ¿Cómo llegó a usar esta palabra "patera" en su obra? ¿Volvió a revisar o cambiar algunos episodios o partes para ajustarla más a la realidad del momento en que se publicó?*

**GHG:** Como te he explicado vivo en Almería. Aquí estamos en un punto caliente. Yo tenía veintisiete años entonces y era perfectamente consciente de que ese problema iba a ir a más. Desgraciadamente el tiempo me ha dado la razón

**NA:** *Y, ¿por qué se tardó tanto en publicarse la obra?*

**GHG:** Los editores suelen ser gente culta y codiciosa salvo honrosas y raras excepciones.

**NA:** *El protagonista marroquí pierde intencionalmente su dedo meñique para seguir adelante con sus planes. Parece que la desesperación no tiene límites y nos empuja a lo imposible..*

**GHG:** Tú lo has dicho. Desesperanza es según la Real Academia de la Lengua, un estado de ánimo en el que se ha desvanecido la esperanza. Los emigrantes suelen caer en dicho estado y entonces puede ocurrir cualquier cosa.

**NA:** *Y finalmente, es interesante el recurso de los espejos a lo largo del libro, se construyen y rompen muchas ilusiones. ¿Encontrar una vida mejor para los “sin papeles” es un espejismo en Europa?*

**GHG:** El mundo actual es un mundo de espejismos. Lo digital es solo una apariencia. Los niños juegan con entelequias,...y los mayores también. Pronto el dinero será cibernético, y el sexo, y la vida. Al final tendremos que volver a la realidad o correremos el riesgo de no poder distinguir lo real de lo falso.